

Beatriz Demboski Búrigo

**"O QUE É UMA MULHER?":  
REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE CORPO E GÊNERO**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado à Universidade Federal de  
Santa Catarina como requisito para a  
obtenção do grau de Bacharel em  
Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Coutinho  
Barbosa.

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Búrigo, Beatriz Demboski  
"O QUE É UMA MULHER?" : Reflexões antropológicas sobre  
corpo e gênero. / Beatriz Demboski Búrigo ; orientador,  
Gabriel Coutinho Barbosa - Florianópolis, SC, 2017.  
91 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -  
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de  
Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Corpo. 3. Gênero. 4. Mulher. I.  
Barbosa, Gabriel Coutinho. II. Universidade Federal de  
Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Beatriz Demboski Búrigo

## **"O QUE É UMA MULHER?": REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE CORPO E GÊNERO**

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “bacharel”, e aprovado em sua forma final pelo Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

Florianópolis, 25 de Janeiro de 2017.

---

Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.  
Coordenador do Curso

### **Banca Examinadora:**

---

Prof. Gabriel Coutinho Barbosa, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.<sup>a</sup> Viviane Vedana, Dr.<sup>a</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

---

Prof.<sup>a</sup> Juliana Cavilha Mendes Losso, Dr.<sup>a</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina



## AGRADECIMENTOS

Gostaria de iniciar agradecendo à minha família, que, mesmo muitas vezes não entendendo ao que eu dedicava meus estudos, continuou - e continua - me apoiando incondicionalmente. Na verdade, são meus estudos que constantemente me ajudam a compreender vocês. Leila, Roberto, Bebeto, Fafá e Gaia, agradeço muito vocês pelo amor.

Ao resto da minha família, agradeço por proporcionarem este berço no qual sempre sou recebida de braços abertos e me sinto segura. Na minha casa todo mundo é bamba.

Agradeço aos professores e professoras do curso de Ciências Sociais e Antropologia que me inspiraram de diversas formas e fizeram do meu aprendizado, também prazer. Gabriel Coutinho Barbosa, agradeço por tudo, sua desmedida atenção e empatia com os orientandos me faz acreditar numa Antropologia cada vez melhor. Também agradeço ao Amurabi Oliveira, pela sua companhia, pelo enorme aprendizado e enorme diversão. Agradeço também a Viviane Vedana, Vânia Zikán Cardoso, Rafael Victorino Devos, Márnio Teixeira-Pinto e Jeremy Deturche. Dentro e fora da sala de aula vocês foram inspirações.

Aos meus amigos e amigas. Aqueles(as) que Florianópolis me deu: Murilo, meu irmão e meu amor para toda a vida; Rui, passarinho que achou um ninho no meu peito e eu achei no dele; Pina, com quem aprendi que amizade também é diferença; Larissa, companheira mais que especial e que fará muita falta; Felipe, amigo e parceiro da vida; Bruno, deixando a profundidade de lado, meu amor; Conrado, Gabriel, Iasmin, Isabela, Anna, Thaine, Jean, Luis, Thiago, toda a galera do zap. Aqueles(as) que deixei em Criciúma ou já estão pelo mundo: Lauren e Edson, meu amor por vocês é imenso, é maior do que penso; Louise, Nicole, Lucas, Maria Fernanda, Bernardo, Flávio, Diogo, André, Ismael, levarei vocês comigo sempre.

Um agradecimento especial a amiga Jéssica, que me fez perceber como é importante termos parcerias fiéis em nossas vidas. Eu te escolhi como irmã e aos pouquinhos a gente constrói a nossa história juntas, contando uma com a outra sempre.



...o que é uma mulher? Eu lhes asseguro, eu não sei. Não acredito que vocês saibam. Não acredito que alguém possa saber até que ela tenha se expressado em todas as artes e profissões abertas à habilidade humana.

(Virgínia Woolf)

Jonathan Miller produziu uma bela série para a televisão, *The body in question* [O corpo em questão], mas o corpo, normalmente, nunca está em questão. Ele simplesmente, inquestionavelmente, existe. Esse caráter não questionável do corpo, a certeza do mesmo, é para Wittgenstein o princípio e a base de todo conhecimento e certeza.

(Oliver Sacks, em *A mulher desencarnada*)

Uma garotinha não sabia cuspir, o que agravava seus resfriados. Fui informado de que na aldeia de seu pai e particularmente na família de seu pai, no Berry [província da França], ninguém sabia cuspir. Ensinei-lhe a fazer isso. Dava-lhe uma moeda por cuspidas. Como ela queria muito ter uma bicicleta, aprendeu a cuspir. Foi a primeira da família a saber cuspir.

(Marcel Mauss, em *As técnicas do corpo*)





## RESUMO

Sou filha de um *bricoleur*. Lembro de já ter ajudado a instalar antenas de televisão, pintar paredes, cortar madeiras, montar armários, consertar bicicletas, desinstalar e instalar aparelhos domésticos, dentre os mais diversos serviços corriqueiros do dia a dia. Mesmo que algumas coisas não houvessem chegado ao resultado de um trabalho profissional, eu estava ali: desenvolvendo e aprendendo a partir da prática. Independente de ser - ou não ser - mulher. Portanto, este trabalho surge a partir deste interesse em falar sobre corpo e técnica juntamente com reflexões sobre gênero, principalmente por vivermos situações corriqueiras em que noções de capacidade para realizar certas atividades ainda são muito relacionadas e pautadas por sexo e gênero. A partir de um breve relato etnográfico de mulheres que estão no Curso Técnico em Mecânica no Instituto Federal de Santa Catarina - IFSC e um levantamento de debates teóricos sobre corporeidade e gênero nos estudos sociais, procuro trabalhar a importância de discutir questões de gênero a partir das teorias contemporâneas sobre o corpo. Portanto, este trabalho se propõe como exercício de reflexão sobre alguns dos pares de oposição tradicionais na constituição das Ciências Sociais, como, por exemplo, natureza/cultura, corpo/mente e sexo/gênero. Por fim, a principal finalidade reside em retomar algumas análises teóricas sobre o corpo para demonstrar como estas também são ferramentas úteis para debatermos e, de certa forma, criticarmos relações de gênero.

**Palavras-chave:** Corpo. Gênero. Mulher.



## ABSTRACT

I'm the daughter of a *bricoleur*. I remember helping him to install television antennas, to paint walls, to cut timbers, to set up cabinets, to repair bicycles, to uninstall and to install domestic appliances, and the most diverse everyday services of the day to day. Even if some things had not come to the result of a professional job, I was there: developing and learning from practice. Regardless of whether or not you are a woman. Therefore, this work arises out of this interest in talking about body and technique together with reflections on gender, mainly because we live in everyday situations where notions of ability to perform certain activities are still very related and based on sex and gender. Based on a brief ethnographic report of women attending the Technical Course in Mechanics at the Federal Institute of Santa Catarina - IFSC and a survey of theoretical debates about embodiment and gender in social studies, I try to work on the importance of discussing gender issues from contemporary theories about the body. Therefore, this work is proposed as an exercise of reflection on some of the traditional opposition pairs in the constitution of the Social Sciences, such as nature/culture, body/mind and sex/gender. Finally, the main purpose is to take up some theoretical analyzes of the body to show how these are useful tools for debating and criticizing gender relations in a way.

**Keywords:** Body. Gender. Woman.



## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>15</b>
Alguma experiência etnográfica.....	15
Primeiras aulas.....	17
Turma do módulo 1 da tarde.....	20
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>25</b>
<b>PARTE I - CORPO.....</b>	<b>29</b>
O corpo .....	29
Um olhar a partir da técnica .....	38
Como falar do corpo? .....	45
Possibilidade ciborgue .....	52
<b>PARTE II - GÊNERO E CONSIDERAÇÕES SOBRE CORPO ...</b>	<b>57</b>
"O que é uma mulher?" .....	57
O conceito de gênero .....	66
Sistemas analíticos binários .....	71
O corpo em transformação .....	77
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>87</b>



## PRÓLOGO

### **Alguma experiência etnográfica**

Em 18 de maio de 2016 fiz minha primeira visita como pesquisadora ao Instituto Federal de Santa Catarina - IFSC, no centro de Florianópolis, na avenida Mauro Ramos. Meu interesse era pesquisar as mulheres que por alguma razão haviam escolhido cursar um curso técnico que normalmente não relacionamos com escolhas de mulheres, principalmente o Curso Técnico em Mecânica e o Curso de Manutenção Automotiva. Eu pretendia observar o desenvolvimento técnico destas mulheres nos cursos e entender a relação dos seus corpos com aquele aprendizado técnico específico. O processo de aprendizagem de mulheres seria semelhante ao dos homens, em termos de facilidades e dificuldades enfrentadas? Haveria alguma dificuldade exclusiva enfrentada pelas mulheres como tal naquela situação?

Posteriormente, as visitas aconteceram para sondar uma possível pesquisa, conhecer os funcionários e os cursos, saber da possibilidade de frequentar as aulas. Até porque gostaria de frequentar o curso como estudante, também participar do aprendizado técnico junto com as mulheres. Depois de algumas visitas, fui apresentada ao professor F., que ministra a disciplina de Saúde Laboral, responsável por organizar uma futura reunião com os outros professores, na qual avaliariam a minha participação em algum curso técnico. Segundo ele, após discutir com os colegas, eu apenas observaria as aulas, significando uma primeira mudança nos meus "planos etnográficos".

Inicialmente, pretendia não só observar e ouvir por meio de entrevistas e registro de narrativas das alunas, alunos e professores, mas também me engajar nas atividades práticas do laboratório. Como se além de pesquisadora, também fosse aluna desenvolvendo as atividades.

Apesar da ajuda do professor, minha entrada em campo foi demorada, precisei esperar semanas. Descobri que as turmas eram pequenas, os números de frequentadores das aulas eram muito menores do que de matriculados. Descobri também que em um dos cursos em que estava interessada, o de Manutenção Automotiva, não havia mulheres frequentando, apenas matriculadas. Havia mulheres apenas no Curso Técnico em Mecânica. Mesmo assim, eram poucas as mulheres distribuídas pelos quatro módulos do curso, realizados em quatro semestres consecutivos, ou seja, o curso tem a duração de dois anos e em cada semestre existe uma série de disciplinas, teóricas e práticas.

F. foi extremamente atencioso, achava importante pesquisas como aquela e estava até estudando a possibilidade de eu apresentar o resultado final do trabalho em um evento na instituição. Levou-me para conhecer os laboratórios e já conferir uma das turmas que estava tendo aula, o módulo 1 do período da tarde. A turma se encontrava assim quando entrei no ambiente: duas mulheres em uma bancada a esquerda da sala e oito homens na bancada a direita.

A aula era de "medição", disciplina sobre sistemas e ferramentas de medidas. O professor, depois de F. me apresentar, faz comentários sobre eu ser bonita, fala que as garotas do curso são bonitas, e, paradoxalmente, fala da importância do meu trabalho para dizer que mecânica também é para mulheres, inclusive comentando que nunca precisou fazer algo que uma mulher colega não conseguisse fazer. Perguntou ainda para as alunas o que a família pensava delas naquele curso. Por fim, fez mais um comentário ácido sobre feminilidade, observando para eu avisar o dia da entrevista para as meninas colocarem batom.

F. me apresenta para todos muito gentilmente, e me mostra mais dois laboratórios onde as aulas práticas são executadas. Quando estamos resolvendo sobre os critérios oficiais para poder entrar no IFSC e fazer a pesquisa, exige um seguro de vida que normalmente pede aos alunos e uma carta do orientador de TCC e minha, para me responsabilizar por possíveis danos à minha saúde e aos equipamentos da instituição.

Professor F. é o meu mentor no IFSC. Ou será tutor? Ele ficou responsável de me acompanhar em tudo que eu precisasse lá e também, de certa forma, monitorar a minha presença lá dentro. Além de conversar muito comigo, tentar compreender os motivos que me levavam ali e debater sobre as minhas hipóteses de trabalho, F. também me levou para fazer o seguro de vida necessário para a prática de estágio por parte dos alunos e alunas no IFSC. Por não conseguirem definir muito bem qual seria minha posição dentro da instituição, me tratariam, portanto, como uma estagiária.

Em uma das primeiras conversas com F., ele me fala que são poucas as meninas frequentadoras do curso técnico em mecânica, ao contrário das matriculadas. Em geral, no IFSC existem mais pessoas matriculadas nos cursos do que realmente frequentadoras. Fala que as meninas da mecânica normalmente se destacam, se "superam" durante o curso, talvez por se sentirem cobradas e taxadas como mulheres. Comenta que, após o curso técnico ter se separado do ensino médio, o perfil dos estudantes se tornou bastante heterogêneo.



O Curso Técnico em Mecânica tem pouquíssimas mulheres frequentadoras. De quase oitenta alunos, ao todo são sete (duas no primeiro módulo a noite, duas no primeiro módulo a tarde, duas no terceiro módulo a tarde e uma no segundo módulo, que estaria desistindo por motivos pessoais). F. comenta que o curso de Engenharia Mecânica do IFSC tem um perfil de alunos totalmente diferente, com mais mulheres participantes e mais jovens que acabaram de finalizar o Ensino Médio, normalmente com mais oportunidade financeira e que moram em regiões centrais da ilha.

Ele comenta que são poucas as mulheres professoras do curso de mecânica, apenas três entre cerca de quinze professores. Não conheci nenhuma delas, pois ou davam aulas teóricas, que não eram meu foco no momento, ou estavam de licença. Além disso, meu objetivo era acompanhar as aulas práticas, as oficinas, para observar os alunos trabalhando manualmente e participar das atividades.

Muitas vezes me senti incomodando o professor F. Ele não ganhava nada sendo solícito comigo e, mesmo assim, sempre estava disponível e paciente. Observei durante vários momentos os corredores do IFSC e percebi como era cheio de jovens, fato que me surpreendeu bastante quando vi que as turmas que acompanhei também eram em grande parte compostas por jovens que acabaram de sair da escola. Pontualmente, também estudavam ali pessoas mais velhas, mas a grande maioria era de alunos e alunas entre dezessete e vinte e cinco anos.

## **Primeiras Aulas**

A primeira aula que acompanhei foi do módulo 1 da turma da noite. A aula fazia parte de um projeto de integração, que acontece em todos os semestres. Nela, usando o conhecimento de todas as disciplinas cursadas no momento, os alunos e as alunas executam um projeto, no caso, um extrusor de massa, usado para fazer macarrão. Os dois professores que estavam presentes na aula eram de desenho e de metrologia<sup>1</sup>, além disso, seriam usados os conhecimentos das aulas de usinagem<sup>2</sup> e resistência dos materiais, disciplinas também cursadas naquele primeiro semestre.

---

<sup>1</sup> Estudo e descrição dos pesos e medidas.

<sup>2</sup> Submeter um material bruto à ação de uma máquina e/ou ferramenta, para ser trabalhado.

Para concluir o projeto, além da máquina estar pronta e ser apresentada em mais ou menos um mês, também era necessário um relatório com todas as etapas do projeto especificadas. A turma seria dividida em grupos, um dos professores propõe a divisão a partir das habilidades dos alunos e alunas – segundo ele, para ser mais equilibrado. Ele aponta quatro dos treze homens presentes na turma para serem líderes e escolherem os integrantes de seus respectivos grupos. Observo que nesta turma as duas meninas, C. e T., não parecem estar integradas aos demais alunos, sendo as últimas escolhidas e ficando em grupos separados. Procuro acompanhar mais de perto o grupo da C.

É importante notar que os professores preferem não me considerar integrante do grupo: já havia conversado isso com o professor F. e ele me desencorajou a participar tão ativamente das atividades como eu esperava. Talvez por medo ou preocupação, ou talvez pela possibilidade de eu atrapalhar o encaminhamento das aulas.

Conversei bastante com um dos professores, que me explicou tudo sobre a máquina que eles estavam fabricando. Ele disse que implementou essa ideia do projeto no fim de cada semestre, junto de outros professores. Comentou que a ideia era montar uma bicicleta, mas, daria muito mais trabalho que a máquina de macarrão. Quanto à turma, uma das meninas é muito mais quieta, T., e parece não participar muito das primeiras discussões de seu grupo sobre o projeto. C., que estou acompanhando mais de perto, parece bem participativa.

Estão disponíveis para os estudantes modelos de máquinas extrusoras de macarrão do mesmo tipo que devem ser construídas segundo as instruções dos professores. Estas máquinas construídas nos semestres anteriores funcionam para servir de inspiração, já que ao mesmo tempo que existe certo padrão em todas as máquinas, também há espaço para invenção e criatividade. Porém, além da criatividade do grupo, também é avaliada certa capacidade de reprodução de modelos, produzidos pelas turmas de anos anteriores, que já deram certo e que, talvez, só precisem de aperfeiçoamento.

Escuto um dos colegas de grupo de C. falar que "C. é boa no relatório", entregando para ela as folhas destinadas a relatar passo a passo o que já estava sendo feito naquele momento. Apesar de ser a mais quieta do grupo, ela participa das discussões e análise dos componentes da máquina. Seu grupo se movimenta pela sala, fala com os professores, enquanto ela permanece apenas sentada em um canto. Certo momento, o professor chama sua atenção por estar tão alheia ao grupo.

Percebo que o homem mais velho da turma é o mais ativo, dando ordens para as pessoas de seu grupo, também levantando-se para pegar os modelos dos quais comentei anteriormente e falar com os professores. No grupo de C., ela ficou responsável por fazer os desenhos e o relatório enquanto os outros membros ainda discutem sobre como executarão o projeto. No grupo de T., o professor acaba se juntando para ajudá-los, porém ela continua sem interagir com os demais.

Esta turma está no módulo 1, consequentemente, no primeiro semestre do Curso Técnico em Mecânica. Me pergunto se a maioria já não fez algum tipo de ensino médio com ensino técnico, pois já estão sendo exigidos deles conhecimentos complexos (pelo menos para mim), como conhecer os materiais utilizados, os funcionamentos dos materiais e cálculos de força. Percebo algumas pessoas que demonstram saber mais. C. falou a mesma coisa que um dos colegas fala depois, mas, ao contrário dele, não foi escutada. O grupo de T. vai até a mesa de um dos professores, após ser chamado. Ela acompanha os colegas, porém, o professor parece também não ligar muito para a sua presença, explicando certos conceitos apenas para os outros três integrantes do grupo. Ele apenas se dirige a ela quando vai fazer uma piada, algo como, "T. gosta de beber Heineken, né T.?"

Em outro grupo, um dos alunos comenta que já fez muito disso, na fábrica onde trabalhava, referindo-se à fabricação com os tipos de materiais utilizados no projeto da extrusora. Portanto, percebo que ali também estudam pessoas experientes, que talvez só procurem "oficializar" com um certificado de curso técnico conhecimentos e habilidades que já desenvolveram e utilizam no dia a dia. C. se demonstra bastante interessada quando o professor chama seu grupo para conversar. Ela e o homem mais velho ficam mais tempo conversando com o professor do que o resto do grupo.

Penso que durante esta fase do projeto, a força e a destreza dos e das participantes não são pautadas por questões de corpo e gênero, apesar de perceber uma diferença de tratamento por parte dos professores e colegas quando se dirigem às alunas mulheres. Pelo menos, em nenhum momento surge a dúvida se uma mulher é mais ou menos capaz do que um homem para fazer as coisas que os grupos estavam fazendo - projetar, desenhar, calcular. Os materiais utilizados também são simples: réguas, um tipo de medidor que parece uma chave inglesa (mais tarde aprendo com as meninas que o nome é paquímetro<sup>3</sup>),

---

<sup>3</sup> Instrumento utilizado para medir a distância entre dois lados simetricamente opostos em um objeto.

esquadro, lapiseira e papel. Quanto aos materiais para posteriormente construir a máquina extrusora, o IFSC disponibiliza em suas oficinas, advindos de doações. É importante considerar que a aprovação neste semestre depende de um mínimo funcionamento da máquina, que será testada na frente de toda turma.

Acompanho também uma aula do módulo três, a tarde. A turma é composta por duas mulheres e oito homens. Apesar de ser uma aula prática, ela é bastante monótona, no laboratório de informática, sobre o programa de computador CAD<sup>4</sup>, utilizado para a confecção de projetos digitais. É fim de semestre, então, os estudantes desta turma também estão fazendo o projeto integrado. Mas, no lugar da extrusora de macarrão, trata-se de fabricar um tipo de prensa mecânica. Neste módulo, o projeto se inicia primeiro em formato digital e na próxima semana iniciarão a "usinagem". Uma das meninas faz uma pergunta durante a aula, demonstrando-se participativa. Mesmo assim, os homens falam muito mais, tirando diversas dúvidas. Percebo que a turma inteira se caracteriza por ter mais idade do que os participantes do módulo 1.

### **Turma do Módulo 1 da tarde**

A turma que mais acompanhei foi o módulo 1, a tarde. contei na turma duas mulheres e quinze homens. E. e K. tinham dezessete anos cada uma e haviam saído da escola direto para o Curso Técnico em Mecânica do IFSC. Na primeira aula do projeto, sua turma foi dividida em três grupos. As duas alunas estavam no mesmo grupo e pareciam bem próximas, amigas. E. comenta "é bom ser as únicas meninas da sala". Acredito que ela disse isto por receber uma atenção diferente por parte dos professores, porém ao longo das conversas, ela aponta as dificuldades e incomodações deste tratamento "diferenciado".

K. desenha o projeto enquanto pergunto da divisão dos grupos. Ela responde que o professor lhe escolheu e mais dois colegas para serem "cabeças" dos respectivos grupos, por serem os melhores em desenho. Depois, sorteou para cada grupo os integrantes restantes. Porém, em tom de malícia, ela confidencia que o professor "sorteou" E. para seu grupo e o filho junto com o pai em outro grupo, sugerindo que colocou as duas mulheres de propósito, para ficarem juntas.

---

<sup>4</sup> Nome genérico de sistemas computacionais (software) utilizados pela engenharia, geologia, geografia, arquitetura e design para facilitar o projeto e desenho técnicos.

Ao contrário daquelas da turma do módulo 1 do turno da noite, estas meninas são faladeiras e desinibidas. Perguntam qual é meu tema de TCC e, após eu explicar, K. observa: "Que bom, porque falam que a gente é diferente mesmo. Mas, às vezes, a gente é até melhor. Até em disciplina prática". E. acrescenta: "No torno, é a mesma coisa. Mas lixar, às vezes, cansa. A gente já fez até uma outra máquina, tranquilo". As duas discutem o projeto com os colegas, lado a lado.

E. explica que não se dá muito bem e não gosta muito de desenho, justificando porque nesta parte do projeto não estava participando. Os homens do grupo também estão curiosos com a minha presença, mas sinto um tom de brincadeira e deboche por parte deles quando me oferecem ajuda para o que precisar. Observo que tanto E. quanto K. também ficam sem graça quando eles fazem essas brincadeiras comigo.

O projeto será efetuado da seguinte maneira: duas semanas em sala, desenhando, projetando e calculando para, depois, no que chamam de "laboratório" (oficina), fabricarem a máquina com os devidos materiais. A turma me explica tudo de bom grado. Conversam bastante e indagam muitas coisas sobre mim, o curso de Ciências Sociais, e a UFSC. K. comenta que fez um curso de "empreendedorismo" no ano passado e já pensou em fazer curso técnico em uma outra escola. Percebo que as duas já trabalham e trabalharam durante a adolescência toda. Ambas moram no continente e pegam ônibus para chegar ao IFSC.

Um dos professores, o de metrologia, fala que sonhou com K. Ela me olha com uma expressão de quase riso. Este mesmo professor já havia feito piadas comigo, então, pergunto a ela como são essas situações durante as aulas. K. me diz que o pior de todos é o professor de resistência<sup>5</sup>, que vive fazendo piadas de mulher. Comenta que convive com esses comentários diariamente. Segundo ela, piores são os colegas, que inclusive fazem muitas piadas sobre mim para elas enquanto estou fora da sala. Reflito que os professores, tanto ao falar das alunas, quanto de mim, sempre se remetem às próprias filhas. Comentários direcionados a mim: "Ele vai te tratar bem, pois tem duas meninas", "Sei bem, minha filha é antropóloga". Percebo que este tratamento também se estende a E. e K., ao mesmo tempo que não parece se estender aos alunos homens. Talvez, isso represente uma diferença de tratamento por parte dos professores pautada no gênero das

---

<sup>5</sup> Disciplina sobre as qualidades e características dos materiais usados nas fabricações.

alunas. Mesmo sem duvidar da capacidade das meninas, os professores às tratam de uma maneira mais fraterna e paternal.

No dia em que estavam finalizando o projeto, chego na hora do início da aula. A sala ainda está vazia, mas as duas meninas já se mostram empolgadas, contando-me que o grupo delas ainda não terminou a "sequência operacional"<sup>6</sup>. K. demonstra tomar parte da liderança do grupo. E. parece ter menos iniciativa, menos interesse no projeto. Comenta comigo que, nas aulas práticas, uma vez quebrou uma broca e se cortou com o torno. Ao mesmo tempo, vários colegas que escutavam a conversam comentam sobre amigos homens que também quebraram e se machucaram com isso, demonstrando ser uma etapa normal do aprendizado do ensino técnico. Tentar, errar, repetir, praticar.

Acompanhando essas mulheres, percebi o engajamento delas na aprendizagem técnica e como elas, ao que parece, passam pelos mesmos processos de desenvolvimento, e enfrentam as mesmas dificuldades e que seus colegas homens. Enquanto alguns tem mais facilidade, principalmente por possuírem familiaridade técnica anterior ao curso, outros homens também estão desenvolvendo seus corpos naquele contexto, suscetíveis a erros e aprendizados como as mulheres que acompanhei.

Portanto, apesar de não possuir dados suficientes para fazer qualquer afirmação conclusiva sobre isto, esta é uma hipótese que formulei a partir da breve experiência de campo apresentada aqui. Inclusive, reforço a importância deste tema para futuras pesquisas que pretendo desenvolver.

Converso bastante com K. sobre profissões. Ela me pergunta diversas coisas sobre o que eu estudo e se meus pais aprovam. Ela conta que trabalha em uma indústria naval, porém, em cargo de secretariado. Fala sobre a oportunidade de estagiar lá, mas em uma área que seja de seu interesse, na parte de fabricação. Ela explica que o Curso Técnico em Mecânica é voltado à indústria e a empresa naval exige uma mecânica mais automotiva. Além disso, afirma que na área de produção da empresa não querem contratar mulheres. Ela não sabe dizer o porquê, mas acha um absurdo, reafirmando que não vê diferença de capacidade entre ela e seus colegas. Diz que pretende continuar no IFSC para cursar Manutenção Automotiva. E. também quer cursar Manutenção Automotiva, já que gostaria de trabalhar em oficina mecânica. Quando comento que o Curso Técnico em Manutenção

---

<sup>6</sup> Lista do passo-a-passo de todas as operações necessárias para a fabricação da máquina.

Automotiva não tem nenhuma aluna mulher, ambas ficam surpresas. Confabulamos uma possível parceria em cursá-lo futuramente, nós três juntas.

No fim da aula, um dos professores vem na minha direção e comenta: "viu que na mecânica as mulheres fazem o maior sucesso?". K. me olha ironicamente. Sei que ela compreende muitas das preocupações da minha pesquisa. Então, ela fala baixinho "Você pode anotar isso". E, claramente incomodada, acrescenta "Ele já tá meio esclerosado, sabe?".





## INTRODUÇÃO

Alguns motivos fizeram com que eu iniciasse este trabalho com um relato etnográfico. Além de ter sido a primeira experiência etnográfica com objeto de pesquisa de minha escolha, representando assim um grande aprendizado para alguém que está concluindo o curso de Ciências Sociais, acredito que, para se trabalhar com a temática que abordo aqui, não haveria exercício melhor que um trabalho de campo. Mesmo que apresentado brevemente no formato deste relato.

Quanto à escolha do tema de pesquisa para concluir o curso, além das questões de gênero, sempre existiu em mim o interesse pelas habilidades técnicas que podemos desenvolver ao longo da vida. Tanto em questões pessoais, quando – muitas vezes desastrosamente – fazia reparos em casa e na bicicleta com minhas próprias mãos, quanto nas questões sociais para compreender por que certas pessoas seriam capazes de certas coisas, enquanto outras não.

Para Strathern (2006), o debate feminista é um debate radical, pois compartilha com outros radicalismos a ideia de que a completude é algo indesejável. Ou seja, o objetivo do debate feminista não seria uma descrição adequada de algo, mas justamente expor os interesses e epistemologias da própria atividade descritiva. Isto é, além de não buscar o holismo, o feminismo também é auto referencial e anti-disciplinar: "o feminismo situa-se no próprio debate" (STRATHERN, 2006, p. 56).

Dessa forma, seguindo sugestão da autora, aproximo o conhecimento feminista do conhecimento antropológico. O que nos interessa são os diversos pontos de vista contextualizados. Portanto, ainda mais que da ordem do mundo dos conceitos, o feminismo e a antropologia residem na ordem da experiência. Isto é, observei a partir do trabalho de campo que, ao tentar falar sobre corpo e gênero de mulheres no contexto do ensino técnico, pude compreender a importância de falar a partir delas para compreender o corpo delas.

Antes de mais nada, este trabalho busca ser um exercício para se falar de corpo e gênero por caminhos que levem em conta corpos que emergem do contexto que os tornam diferentes e os transformam. Segundo Latour (2008), um dos fatores que recolocou a questão do corpo como objeto importante para as ciências sociais foi justamente o encontro com o feminismo e discussões de gênero. Citando Donna Haraway (2009), o autor afirma a importância de trazer para os estudos sociais debates que muitas vezes foram destinados cientificamente apenas para áreas da saúde e biologia. Ao mesmo tempo, pela busca de

discursos menos biologizantes, estes mesmos debates acabam descritos apenas em vieses da representação mental ou representação social, baseados em oposições como mente/corpo, sexo/gênero, natureza/cultura.

Desta forma, percebo a importância de discutir questões de gênero a partir das teorias contemporâneas sobre o corpo. A Antropologia se caracteriza como uma disciplina auto-reflexiva, que em diversos momentos, e por vieses variados, voltou-se à superação da oposição natureza e cultura, que lhe é fundante e constituinte. Mesmo operando como um par analítico dos mais vastos temas, o exercício de superá-lo é enriquecedor tanto para a teoria antropológica, quando para as discussões de gênero apresentadas neste trabalho.

Portanto, como defendeu Wacquant (2002), a melhor forma de se estudar as diversas corporalidades se dá empiricamente, como também defendo aqui ao falar de corpo e gênero. Ao iniciar a pesquisa, meu intuito era compreender os corpos femininos e masculinos durante o Curso Técnico em Mecânica do IFSC e as eventuais diferenças enfrentadas por eles no desenvolvimento de habilidades.

Em campo, acompanhando as mulheres, percebi o engajamento delas na aprendizagem técnica e em situações como quando me demonstram que tanto homens como mulheres possuem dificuldades com ferramentas que acabaram de se familiarizar. Isto me fez pensar numa possível hipótese de não haver qualquer dificuldade, diferente das dos homens, em executarem certas tarefas práticas. Percebi como, naquele contexto, elas passam por mesmos processos corporais<sup>7</sup> de dificuldades e desenvolvimento, assim como seus colegas homens. Na realidade, cada caso passa por um desenvolvimento específico.

Percebi, com as mulheres que acompanhei, que seria possível trabalhar este tema a partir de ideias teóricas diferentes, seguir uma visão de que os seus corpos emergem do contexto que os torna diferentes e os transformam durante o aprendizado técnico. Além disso, diferentes turmas me demonstravam diferentes mulheres e possibilidades, mulheres mais engajadas, menos engajadas, com mais dificuldades ou com menos dificuldades.

Durante o trabalho, procurei aprofundar meu conhecimento em certos debates, procurando articulá-los com o tema de gênero pelo qual

---

<sup>7</sup> Acredito ser importante pontuar aqui que ao longo do trabalho procuro desenvolver a crítica a um corpo-objeto instrumento de ação-externalização da mente, procurando, na verdade, trabalhar com o conceito de corpo no sentido fenomenológico, como “ser no mundo”. Veremos adiante.

tenho interesse. Porém, por uma série de razões, limitei esta pesquisa ao que considero uma primeira etapa importante de balanço bibliográfico para continuá-la ao longo de um mestrado. Meus objetivos residiram em compreender as discussões sobre corpo e corporalidade nas ciências sociais, as discussões sobre gênero e apontar algumas teorias que buscam articular este eixo de forma contemporânea. O relato etnográfico que inicia este trabalho, além de, de certa forma, ilustrar a parte teórica por vir, também serviu de inspiração para esta.

Lembrando que minha tentativa neste trabalho também é exercitar um pluralismo, tanto relacionado às teorias utilizadas ao longo dele, quanto referente ao próprio debate de gênero e feminismo, que acredito ter sempre o dever de se auto-questionar:

O pluralismo do debate feminista, por contraste, não é tanto o ecletismo de múltiplos pontos de vista potenciais a serem ocupados em turnos, mas a construção de um discurso. As diversas perspectivas não devem ser substituídas uma pela outra, mas sim manter suas diferenças como vozes distintas. O terreno comum reside na experiência, na consciência e na motivação para mudar a ordem atual. (STRATHERN, 2006, p. 75)

Manter as vozes distintas é um dos objetivos norteadores deste trabalho, mesmo se demonstrando um exercício difícil e trabalhoso. Em sua primeira parte, mantenho como eixo central as discussões sobre corpo, transpassadas por algumas discussões de gênero. Iniciando com as concepções tradicionais sobre o corpo, técnica e passando por trabalhos mais contemporâneos sobre corporeidade, termino com reflexões sobre a teoria ciborgue, que procura, por sua vez, aproximar as discussões de gênero com as discussões sobre o corpo.

Na segunda parte, trabalho com as teorias de gênero e como elas principalmente foram centralizadas nas discussões sobre o corpo, para, posteriormente, apresentar uma crítica aos sistemas analíticos binários que ainda residem nas discussões de sexo/gênero e autores que, ao partirem desta crítica, demonstram formas de compreender o corpo a partir de um paradigma diferente, o do corpo em constante transformação em um contexto de prática.

Acredito que esta temática ainda renderá muita pesquisa, portanto, de nenhuma forma ela se encerra neste trabalho. Algumas reflexões que apresentarei nas considerações finais são indícios disto.

No final do relato etnográfico apresentado, demonstro como as mulheres que acompanhei compreendem da forma delas a importância de se debater gênero naquele contexto apresentado. Muitos podem entender aquela fala como justificativa e resignação, porém, acredito em perseverança para continuar demonstrando que estão ali e que são capazes.

## PARTE I - CORPO

### O corpo

É de carne e osso. É de espírito e alma. É com estes elementos indissociados e, principalmente, indissociáveis. Como se dá a compreensão do corpo no ocidente, objeto ou não das ciências, construído e transformado ao longo do tempo a partir dos discursos e das práticas características das cosmologias de origem europeias? E ainda mais importante: esta essência poderia explicar algo como um corpo humano universal, compreendido assim em qualquer parte do planeta? Certas questões não poderiam ser deixadas de lado ao utilizar o conceito de corpo como ferramenta para a compreensão de diversos temas referentes às relações humanas, inclusive, algumas destas questões poderiam ser superadas, como veremos ao longo do trabalho. Segundo Maluf (2002, p. 149):

Nem todas as culturas têm um conceito para corpo. Ou seja, não só o corpo e os corpos são construções culturais, como também o próprio conceito de corpo é uma construção cultural e histórica. Essas ponderações interessam porque, nas concepções hegemônicas nas culturas modernas, o corpo aparece como a nossa natureza. E muitas vezes, mesmo nas discussões no interior no campo de estudos de gênero, o corpo vai aparecer como o fator ou o termo irredutível.

A partir desta reflexão, inicio aqui uma discussão sobre algumas das maneiras como o corpo foi pensado e analisado ao longo do que conhecemos como tradição ocidental - que constituíram nossa principal ideia de corpo até o momento - e, ao mesmo tempo, como ele é construído como objeto de estudo das Ciências Sociais, por exemplo, para as questões de gênero apresentadas ao longo do trabalho.

Rememorando desde os mitos gregos até a cosmologia medieval, caracterizada por elementos helênicos ressignificados pelo cristianismo, Kim (2013) apresenta um ponto decisivo para a compreensão do corpo no ocidente. Segundo ele, a concepção de pessoa e corpo como inseparáveis, ou seja, da indissociabilidade da alma e do corpo, característica da Era dos Suplícios - quando as penas corporais eram afligidas até depois da morte, demonstrando uma pena para além do

corporal - é substituída pela concepção do que ele chama de corpo artefato.

Esta concepção de corpo, fundante do que, segundo Latour (2008), chamamos de pensamento "moderno", deve muito a Descartes e a separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Ou seja, a ideia de que em nossa constituição como seres humanos existem uma dimensão mental, racional, representada pelo pensamento e outra física e corporal.

Portanto, a inseparabilidade entre corpo e pessoa, característica das ideias antropocentristas que duraram até a Idade Média e entraram em colapso com o advento da Renascença, é substituída pelo surgimento do racionalismo científico que transforma o corpo em artefato a ser pesquisado, trabalhado e modificado, separado da mente, que, por sua vez, define a essência da pessoa. Datado de 1543, o tratado de Andrea Vesalius sobre o corpo humano é um marco para a concepção do corpo que pode ser dissecado e transformado em objeto da ciência. (KIM, 2013)

Segundo Kim, apesar de provavelmente não ter sido o primeiro, Vesalius foi "o mais famoso e notório anatomista de sua época a desmontar pessoalmente e publicamente o corpo humano, explorando suas estruturas mais recônditas em uma espécie de visita guiada com seus espectadores" (2013, p. 67). Já evidenciado em trabalhos de Da Vinci, o corpo vesaliano aparece como questão da arquitetura e engenharia, ou seja, artefato e máquina a ser desvendada.

Assim, o corpo artefato também teve sua influência na tradição artística. Da Vinci, em seus estudos de desenho, voltava grande parte de sua atenção ao corpo humano. Ao mesmo tempo que "dissecava" o funcionamento das máquinas, estendia este funcionamento ao corpo, consequentemente, mecanizando-o. Era desta forma que anatomistas e artistas exercitavam a divisão corpo e mente.

A colaboração entre artistas e anatomistas resultava em vantagens instrumentais mútuas. Com um melhor conhecimento da anatomia humana, os artistas renascentistas puderam compreender e recriar de forma mais realista em suas pinturas e esculturas os volumes e texturas do corpo. Os anatomistas, por sua vez, se beneficiaram do talento e da técnica desenvolvida por esses artistas para que os desenhos das estruturas do corpo humano se tornassem um meio viável de acúmulo, comparação e

sistematização de conhecimento. (KIM, 2013, p. 70)

Podemos considerar, portanto, que o fascínio pelo corpo fragmentado, dissecado, ia para além da medicina. O interesse pela corporalidade, além de alcançar a arte, também dizia respeito à religião e religiosidade. Vesalius inclusive contestou, em seus estudos, passagens bíblicas que se referenciavam a diferenças anatomicas entre homens e mulheres, de que o homem possuiria uma costela a menos já que esta deu origem à mulher. Consideremos aqui até um possível e antigo recorte de gênero:

Há uma crença comum de que aos homens falta uma costela em um lado e que esses homens possuem uma costela a menos do que as mulheres. Isto é completamente absurdo, mesmo que Moisés tenha dito no segundo capítulo do Gênesis que Eva foi criada por Deus a partir da costela de Adão. Assumindo que possivelmente os ossos de Adão, tendo alguém os articulado em um esqueleto, tenha esquecido uma costela de um lado, isto não significa necessariamente que todos os homens também tenham uma costela a menos (VESALIUS apud KIM, 2013, p. 76-77)

Além disso, tanto as tradições filosóficas quanto religiosas ocidentais, a partir daí, reproduziram e desenvolveram essa distinção corpo-pessoa, correlata à noção do corpo artefato. Como demonstra Le Breton (2013), a religiosidade cristã possui o mito da alma separada do corpo, sendo que esta primeira é pura e referente ao ser, enquanto o corpo é impuro e local do pecado. Não muito diferente desta concepção, Descartes, por exemplo, é um expoente da filosofia mecanicista do corpo, "o homem não passa de sua inteligência, o corpo nada é a não ser um entrave". (DESCARTES apud LE BRETON, 2013, p. 18). Como também demonstra a famosa frase de Descartes "Penso, logo existo", evidenciando a ideia filosófica da mente como referente à constituição de pessoa, restando ao corpo a natureza dada do mundo.

Essa "cosmologia moderna"<sup>8</sup>, portanto, toma conta dos mitos e das construções ideológicas sobre o corpo – tendo reflexos importantes

---

<sup>8</sup> Le Breton (2013) utiliza de conceitos como "cosmologia moderna" e "extremo contemporâneo" para referenciar-se ao pensamento moderno.

para as Ciências Sociais. Para Csordas (2008) o corpo é esquecido ao se tentar compreender a cultura quando colocado apenas como objeto biológica onde ela opera. Ingold (2010) é um autor contemporâneo que também apresenta algumas críticas quanto a redução do social a regras e relações de poder e o cultural apenas ao simbólico mental.

Como veremos daqui para frente, Mauss (2003) também é um autor que, falando das técnicas do corpo, modificou um pouco a leitura antes recorrente do corpo como dado biológico "preenchido" culturalmente. Portanto, é o que Le Breton (2013) chama de ideal do "extremo contemporâneo" que transforma o corpo em algo a ser eliminado e modificado, já que é um artefato. Para ele, também encontra-se aí uma das heranças do racionalismo científico.

Na trilha aberta por Copérnico, Galileu, Kepler e Newton reelaboraram o cosmos à imagem de um colossal relógio, cujas peças são os astros em um movimento regular e perpétuo regido pelas leis mecânicas. Nessa nova descrição do cosmos, suas manifestações físicas não são mais explicadas por mitos, mas por fórmulas matemáticas. Seu início e fim, o Gênesis e o Apocalipse, assim como o lugar do Deus criador – reduzido à função de um arquiteto ou engenheiro – são relativizados frente à imensidão temporal e espacial do universo desvendado pela astrofísica. (KIM, 2013, p. 87)

Para Le Breton (2011, p. 102), as concepções de corpo e humanidade passam por "um mundo onde tudo é concebido segundo o modelo do mecanismo. A perspectiva teológica se apaga. A máquina fornece a fórmula desse novo sistema (...) A natureza é identificada a um conjunto sistemático de leis, ao caráter impessoal, não axiológico. O mundo não é mais um universo de valores, mas de fatos. E de fatos subordinados a uma apreensão racional."

É a partir desta ideia de mundo que Le Breton apresenta suas críticas ao "extremo contemporâneo", e às divisões entre corpo/mente e corpo/mundo. Segundo o autor, dentro destas oposições resta ao corpo ser local das desgraças, da natureza que deve ser modificada e melhorada. Local das doenças e imperfeições humanas, uma fragmentação entre a pessoa e o corpo que acaba por fragmentar também o próprio corpo: "Sua fragmentação é consequência da fragmentação do sujeito. O corpo é hoje um desafio político importante, é o analista fundamental de nossas sociedades contemporâneas-" (LE



BRETON, 2013, p. 26). Por fim, ele apresenta a sua própria concepção do corpo:

"Como a língua, o corpo é uma medida do mundo, uma rede jogada sobre a multidão de estímulos que assaltam o indivíduo ao longo de sua vida cotidiana e que só retém em suas malhas os que lhe parecem mais significativos. A cada instante, o indivíduo interpreta seu meio por intermédio de seu corpo e age sobre ele de acordo com as orientações provenientes de sua educação ou de seus hábitos. A condição humana é corporal. Há uma conceituação do corpo, da mesma maneira que há um arraigamento carnal do pensamento. Qualquer dualismo é eliminado diante dessa constatação fundamentada na experiência cotidiana da vida. O corpo é "projetado sobre o mundo", escreve Merleau-Ponty, que observa que o movimento já é conhecimento, senso prático. A percepção, a intenção e o movimento se enredam nas ações comuns com uma espécie de evidência que não deve deixar que se esqueçam da educação que se encontra na sua origem e da familiaridade que as guia. "Meu corpo", escreve, "é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos com relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha 'compreensão'" (Merleau-Ponty 1945, p. 272). O corpo não é, portanto, uma matéria passiva, submetida ao controle da vontade, obstáculo à comunicação, mas, por seus mecanismos próprios, é de imediato uma inteligência do mundo. Esse conhecimento sensível inscreve o corpo na continuidade das intenções do indivíduo confrontado a seu ambiente; ele orienta em princípio seus movimentos ou suas ações sem impor a necessidade preliminar de uma longa reflexão." (LE BRETON, 2013, p. 190)

Percebemos como esta ideia de corpo é diferente do paradigma que estávamos analisando até agora. O racionalismo do corpo artefato faz com que ele seja imaginado como produto de um projeto pronto, instrumental, onde suas partes separadas são vistas como componentes que existem para um determinado fim pré-estabelecido. Hoje em dia,

por exemplo, com o avanço da ciência, podemos considerar a pré-especificação do organismo pautada por seu material genético. Tradição científica apontada e criticada na Antropologia por autores como Ingold (2010).

"Se Newton reduziu Deus ao papel de relojoeiro do universo, em Vesalius, Deus está reduzido ao papel de engenheiro." (KIM, 2013, p. 78) Este racionalismo e mecanicismo também estabeleceu um modelo ideal de corpo estatístico, "uma versão padronizada do corpo humano natural/saudável – nem criança e nem velho, inalterado em tempo, povo ou cultura e homem até que seja especificado como mulher". Ou seja, existe um corpo padronizado como "natural" em oposição a qualquer corpo que desconfigure deste padronizado. (SIRAISSI apud KIM, 2013, p. 87)

Kim (2013) também apresenta uma reflexão interessante, de que talvez Vesalius tenha sido o primeiro a territorializar o corpo, já que seu tratado de anatomia é análogo a um sistema de mapas cartográficos, onde são fixadas tanto as fronteiras do corpo com o exterior (corpo/mundo), quanto as fronteiras de seu interior (corpo/mente). Esta é uma ideia completamente diferente da concepção de Merleau-Ponty (1999) e Le Breton (2013), apresentada anteriormente, de que o corpo não é matéria passiva pré-constituída e separada de seu ambiente, mas sim fruto de uma inteligência no mundo.

Thomas Csordas (2008) é um autor que procura novas formas de compreender a corporeidade. Com o intuito de, através da fenomenologia, demonstrar uma alternativa à dicotomia objetivista de corpo/mente, onde o corpo não é objeto, mas sim sujeito da cultura. Portanto, influenciado por Merleau-Ponty e suas ideias sobre a percepção - com características pré-objetiva e corporal -, assim como Le Breton também fora, Csordas nos apresenta o que chama de "paradigma da corporeidade" "uma forma de estudar cultura e sujeito que, segundo ele, "se caracteriza pelo colapso das dualidades entre corpo e mente, sujeito e objeto." (CSORDAS, 2008, p. 104)

Para ele, existem duas teorias da corporeidade que exigem o fim destas dualidades analíticas. De um lado, Merleau-Ponty e seu estudo sobre percepção, buscando compreensão de fenômenos sobre sujeito e objeto. De outro, Bourdieu e sua reflexão sobre a prática e compreender a sua relação com estrutura social. O que Csordas demonstra é que estas duas teorias tentam justamente superar dualidades como corpo/mente, indivíduo/sociedade, objetivo/subjetivo, natureza/cultura através do corpo. Sobre a percepção:

Assim, Merleau-Ponty quer que nosso ponto de partida seja a experiência de perceber em toda a sua riqueza e indeterminação, pois, de fato, não temos quaisquer objetos anteriores à percepção. Pelo contrário, "nossa percepção termina nos objetos", o que equivale a dizer que os objetos são um produto secundário do pensamento reflexivo; no nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Merleau-Ponty quer, então, perguntar onde a percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo. Ele quer recuar do mundo objetivo e começar com o corpo no mundo. (CSORDAS, 2008, p. 106)

Portanto, segundo Csordas (2008), para Merleau-Ponty, o corpo é um contexto em relações com e no mundo. Daí a elaboração da ideia de "pré-objetivo", referindo-se ao fato de que a percepção começa antes do objeto, sendo pré-abstrata, mas não pré-cultural, pois o corpo está no mundo desde o início da percepção, não existem objetos anteriores à percepção. Por sua vez, para Bourdieu, o corpo socialmente informado é o princípio gerador e unificador de todas as práticas, daí o recurso à noção de "habitus", o qual será melhor explicado no próximo tópico deste trabalho.

A partir de pesquisas empíricas, seguindo estas concepções sobre a centralidade do corpo nos estudos sociais, Csordas pretendeu elaborar "um paradigma não-dualista da corporeidade para o estudo da cultura. Os conceitos de pré-objetivo e *habitus* guiarão a análise no domínio empírico da experiência e prática religiosas." (CSORDAS, 2008, p.111) Portanto, ao estudar alguns fenômenos religiosos, como possessões e glossolalia (falar em línguas), Csordas procura através da corporeidade dissolver a dualidade corpo e mente em suas explicações. Segundo ele:

Da perspectiva da corporalidade, então, a glossolalia afirma a unidade de corpo e mente, estabelece um mundo humano partilhado e expressa a transcendência - como toda linguagem faz. O pensamento não é independente da elocução, o mundo humano é constituído de um amálgama de vozes corporificadas, e toda enunciação é uma enunciação iniciática, um começo transcendente. Ainda assim, a glossolalia faz isso de forma radical, já que o significado

gestual da linguagem predomina. Desde a perspectiva da corporeidade, a indeterminação da glossolalia não é apenas semântica. Num nível mais fundamental, a indeterminação glossolálica subsiste na sua capacidade de participar em modos de pura comunicação e crítica absoluta, intimidade e autoridade, atividade e passividade, privado e coletivo, uma linguagem unitária pré-babeliana e uma multiplicidade de línguas situacionalmente delimitadas. (CSORDAS, 2008, p. 135)

Assim, o autor desenvolve o conceito de *embodiment* para problematizar dualidades conceituais como corpo/mente, biológico/cultural, mental/material. Para Csordas, nos estudos sociais, o corpo é deixado de lado ao tentar se compreender a cultura, principalmente quando é considerado apenas como matéria biológica na qual ela opera (MALUF, 2001) e não como ele pontua, que "o corpo é a base existencial da cultura". (CSORDAS, 2008, p. 145). Ingold (2010) também apresenta esta crítica ao referir-se à comum redução do social a regras e relações de poder, enquanto o cultural é reduzido apenas ao simbólico mental. Portanto, os estudos sociais haviam de certa forma deixado de lado certa materialidade e corporalidade para compreender as relações humanas.

É interessante compreender que Csordas procura inaugurar um paradigma da cultura como corporificada, propondo análises antropológicas das experiências individuais e subjetivas, como no exemplo do fenômeno da glossolalia. Segundo Maluf (2001), inclusive assim o autor chama atenção para os saberes e valores locais, ao utilizar o corpo como foco. Para ela, o novo paradigma de Csordas delimita algumas transformações teóricas e metodológicas para a compreensão da cultura e do corpo:

1) o corpo não é mais um fato bruto da natureza nem um fato dado — nem para nós mesmos; 2) a objetificação do corpo é um processo construído histórica e culturalmente — e um segundo momento da experiência da percepção; 3) o corpo é sujeito e agente da/na cultura; 4) a cultura é corporificada (*embodied*, e não dada exteriormente à experiência do sujeito; 5) o outro também não é percebido como objeto, e sim como um "outro eu mesmo"; e por fim 6) a

"objetividade não é a visão de nenhum lugar, mas uma visão de qualquer lugar onde o corpo possa tomar posição" e se colocar em relação às perspectivas de outros "eu mesmos". (MALUF, 2001, p. 97)

## Um olhar a partir da técnica

É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência. Não é graças à inconsciência que há uma intervenção da sociedade. É graças à sociedade que há segurança e presteza nos movimentos, domínio do consciente sobre a emoção e o inconsciente. É graças à razão que a marinha obrigará seus marujos a aprender a nadar. (MAUSS, As técnicas do corpo, 1935)

Demonstrando novas formas de se compreender a corporeidade, Csordas (2008) apresenta as ideias de Merleau-Ponty sobre percepção - sua característica pré-objetiva e corporal - com o intuito de, através da fenomenologia, demonstrar uma alternativa à dicotomia objetivista de corpo/mente, onde o corpo não é objeto, mas sim sujeito da cultura. A outra teoria da corporeidade, que para Csordas é um exercício de eliminar dicotomias através do corpo, é a conceituação de *habitus*, segundo Bourdieu.

A importância da concepção de Bourdieu, para Csordas, reside na noção de *habitus* como "coleção de práticas, definindo-o como um sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações. Essa definição é promissora, pois focaliza o conteúdo psicologicamente internalizado do ambiente comportamental" (CSORDAS, 2008, p. 109). Portanto, ao buscar um *modus operandi* da vida social, Bourdieu também busca explicações que superem as dualidades corpo/mente e signo/significação.

Para Bourdieu, a centralidade do corpo é evidente quando compreendemos que o que está inscrito no mundo é um corpo para que, justamente, exista este mundo. Um corpo que incluído no mundo não se reduz apenas às compreensões materiais e espaciais de inclusão, é um estar no mundo ativo (BOURDIEU, 2007). Por isso, aprendemos pelo corpo e agimos pelo corpo. Para contrapor-se às teorias tanto mecanicistas como mentalistas, Bourdieu busca explicar essa localidade do corpo recuperando o conceito aristotélico de *habitus*:

Contra ambas as teorias, convém ressaltar que os agentes sociais são dotados de *habitus*, inscritos nos corpos pelas experiências passadas: tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento

prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar; sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas, situadas porém nos limites das constrições estruturais de que são o produto e que as definem. (BOURDIEU, 2007, p. 169)

Portanto, este conhecimento prático que Bourdieu busca explicar através do *habitus* relaciona-se com uma *hexis* corporal, ou seja, uma maneira de ser durável do corpo que ao mesmo tempo se modifica continuamente, em relação estruturada e estruturante com as relações sociais. Para ele, "o *habitus* constrói o mundo por uma certa maneira de se orientar nele, de lhe dirigir uma atenção que, como aquela do saltador que se concentra, é tensão corporal ativa e construtiva para o futuro iminente" (BOURDIEU, 2007, p. 175)

Essa noção de *hexis* advém da filosofia de Aristóteles, como uma conduta moral pautada pela teoria disposicional da ação. Uma maneira de se perseguir uma antropologia estruturalista que não deixa totalmente de lado a capacidade inventiva dos agentes, objetivo da teoria do *habitus* de Bourdieu. Ao longo de diversas teorias sociais este objetivo também foi almejado: Tomás de Aquino ao falar sobre "ação propositada", Husserl com o "conhecimento habitual", Merleau-Ponty e o "corpo vivido" como impulsor silencioso do comportamento social; da mesma forma, Mauss com suas formulações sobre as técnicas do corpo, como veremos adiante (WACQUANT, 2007).

Com centralidade no corpo, o *habitus* fornece princípios de sociação e individuação, dessa maneira, estruturado e estruturante. Portanto, "O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo (sob forma de *hexis* e de *eidos*<sup>9</sup>).". (BOURDIEU, 2007, p. 185) É então através do corpo que Bourdieu também procura romper com certas dualidades, nas palavras de Wacquant (2007, p. 65-66):

(...) o *habitus* é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de senso comum entre indivíduo e sociedade ao captar "a interiorização da exterioridade e a exteriorização da

---

<sup>9</sup> Eidos como padrão cognitivo, enquanto ethos é temperamento e padrão afetivo. Separados desta forma para compreendermos analiticamente.

interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade torna-se depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que então as guiam em suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações de seu meio social existente.

Não podendo ser diferente, a aplicabilidade do *habitus* como teoria é bastante pautada na prática. Wacquant (2002) ao justificar sua etnografia sobre o boxe profissional nos guetos negros de Chicago, afirma a finalidade empírica das análises de corporalidade permitidas a partir do *habitus*: "Em última análise, a prova do pudim teórico do *habitus* deve consistir em comê-lo empiricamente." (WACQUANT, 2007, p. 70). Estudando os camponeses de Béarn, Bourdieu também demonstra a relação intrínseca entre a prática e a análise do corpo em um contexto. Seu objetivo era demonstrar que algumas relações de gênero, principalmente as inscritas nos corpos das pessoas, estavam pautando as relações de casamento dos homens e mulheres de Béarn. (BOURDIEU, 2006)

Essas transformações e permanências de técnicas corporais estavam consequentemente isolando os homens camponeses, que não conseguiam mais se relacionar com as mulheres camponesas, que por sua vez, trabalhavam na cidade e conviviam com um *ethos* mais urbano - mudanças em padrões de estética e gosto, portanto, de valores. Essas conclusões, Bourdieu retira da observação do corpo e das atitudes técnicas dos camponeses. Por exemplo, na descrição a seguir, o autor reconhece a "etnografia espontânea" do senso comum ao analisar os trejeitos dos camponeses, uma análise de *habitus* que emerge das práticas e atividades cotidianas.

A observação popular apreende perfeitamente essa *hexis*, que serve de fundamento aos estereótipos. “Os camponeses de antigamente”, dizia um idoso da cidadezinha, “andavam sempre com as pernas arqueadas, como se tivessem os joelhos virados para dentro, com os braços curvados”. Para explicar essa atitude, ele alude à postura do ceifeiro. A observação crítica dos moradores da cidade, hábeis para perceber o *habitus* do camponês como uma verdadeira unidade sintética, dá ênfase à lentidão e ao peso



do andar; o homem da *brane* [região das montanhas] é, para o habitante do *bourg*, aquele que sempre caminha em um solo irregular, acidentado e lamacento, mesmo quando anda no asfalto da *carrère* [rua principal]; é aquele que arrasta galochas enormes ou botas pesadas, mesmo calçando seus sapatos de domingo; é quem sempre avança com passos lentos e largos, como quando anda com uma vara no ombro, virando-se às vezes para chamar o gado que o segue (...) por um lado, essa etnografia espontânea dos moradores da cidade apreende as técnicas corporais como elemento de um sistema e postula implicitamente a existência de uma correlação, no nível do sentido, entre o peso do andar, o mau corte da roupa e a falta de jeito na expressão; por outro lado, essa etnografia indica que é, sem dúvida, no nível dos ritmos que se encontraria o princípio unificador (apreendido de maneira confusa pela intuição) do sistema das atitudes corporais características do camponês. (BOURDIEU, 2006, p. 85)

Percebemos que há, na teoria de Bourdieu, certa herança dos estudos sobre técnica, principalmente remetendo a Marcel Mauss (2003), que já havia utilizado o conceito de *habitus* em seu ensaio sobre "As Técnicas do Corpo", publicado originalmente em 1935. Nele, Mauss apresenta uma concepção que também é uma crítica à ideia de corpo como algo dado, estritamente inato, anterior à vida social e, portanto, pré-construído. O autor, defende a ideia de que o corpo não existe antes da técnica, mas pelo contrário, faz-se e transforma-se a partir e durante ela. Portanto, o corpo tanto se forma quanto se transforma ao longo dos mais diversos processos técnicos. Para Mauss, esta era a importância de conceituar *habitus*:

Esse conceito foi introduzido por Mauss em seu ensaio seminal sobre as técnicas do corpo, para referir-se à soma total de usos culturalmente padronizados do corpo numa sociedade. Para Mauss, foi um modo de organizar o que se outra maneira seria uma miscelânea de comportamentos culturais padronizados, merecendo apenas um parágrafo de elaboração. Ainda assim, Mauss antecipou como um paradigma da corporeidade

pode mediar dualidades fundamentais (mente-corpo, signo-significação, existência-ser) em sua declaração de que o corpo é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza (Mauss, 1950a, p. 372). É, de uma vez, um objeto da técnica, um meio técnico e a origem subjetiva da técnica. (CSORDAS, 2008, p. 109)

Em seu texto, ao analisar certas características corporais e técnicas, Mauss apresenta um outro caminho para compreender relações culturais e como elas aparecem no indivíduo. Segundo Maluf (2001, p. 89), os atos descritos pelo autor são analisados a partir do conceito de *habitus* "definido por Mauss como produto da "razão prática" coletiva e individual, variando socialmente e historicamente. Depois de expor formas diferentes de classificar os atos e as posturas corporais (sexo, idade, rendimento, transmissão das técnicas, os diversos momentos da história pessoal, etc.)

Também como Mauss, Hertz (1980) demonstra, em "A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa", as demarcações sociais presentes no corpo, neste caso, a maior utilização da mão direita e, concomitantemente, a profanação da mão esquerda. A preocupação aqui é bem parecida com a de Mauss, o que mais achamos natural em nós - o corpo - também é moldado em algum nível pela vida social. Dessa forma, atos e atitudes corporais também são reflexo das representações sociais. (MALUF, 2001)

Esses atos e atitudes corporais são chamados por Mauss de "técnicas do corpo". Em suas palavras: "Entendo por essa expressão as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo" (MAUSS, 2003, p. 401). Para ele, o corpo é o primeiro instrumento do ser humano e o mais natural objeto e meio técnico. Por técnica, ele entende algo que é tradicionalmente eficaz, ou seja, que além de efetivo também é tradicional e duradouro.

O Texto de Mauss (2003) aponta que corpo é objeto de significação/valoração cultural, mas também meio e objeto de ação. Ele faz coisas, é instrumento/ferramenta técnica; mas também é feito, não só por meio de práticas como tatuagens, incisões, exercícios e cirurgias plásticas, mas pelas práticas diárias que dele se valem (e só existem por meio dele). Talvez o exemplo mais evidente citado por Mauss seja a

dificuldade enfrentada pelos soldados ingleses, na Primeira Guerra Mundial, em utilizar as pás francesas para cavar.

Trata-se de uma questão a que se voltam os modernos estudos de *design* e ergonomia. O corpo molda-se, é feito, pelas e para as práticas. Isto é, as diferentes dietas, formas de andar e repousar apontadas por Mauss na última parte do ensaio implicam posturas, movimentos e ritmos que produzem corpos particulares com diferenças na configuração de músculos, ossos, nervos e tendões. É o caso de mulheres tão acostumadas ao uso de sapatos com salto alto, que sentem dores e desconforto ao descalçá-los.

Segundo Mauss, o que é referente ao nosso corpo e técnica nos é imposto, ou seja, ensinado e treinado de forma a não poder mais ser considerado apenas "natural". "Há portanto coisas que acreditamos ser da ordem da hereditariedade e que são, na verdade, de ordem fisiológica, de ordem psicológica e de ordem social. (MAUSS, 2003, p. 410)". Ao enumerar uma série de técnicas corporais que segundo ele são aprendidas e praticadas, Mauss procura evidenciar essa característica humana de indissolubilidade dos âmbitos sociológico, psicológico e biológico. A mistura destes três caracterizam, então, o "homem total" e explicariam em conjunto as técnicas humanas.

Também preocupado com a diferenciação técnica entre homens e mulheres, Mauss afirma que é durante a adolescência que grande parte da educação do corpo se colocará em prática e definirá as técnicas corporais que serão exercidas ao longo da vida inteira. Para ele, para além da divisão do trabalho entre os sexos, também existe uma divisão das técnicas do corpo entre os sexos que, claramente, não podem ser consideradas naturais e muito menos apenas dos âmbitos psicológico e biológico:

Divisão das técnicas do corpo entre os sexos (e não simplesmente divisão do trabalho entre os sexos) (...) Talvez se trate aqui de duas instruções. Pois há uma sociedade dos homens e uma sociedade das mulheres. Mas creio também que haja talvez coisas biológicas e outras psicológicas, a ver. Seja como for, o psicológico sozinho não poderá oferecer senão explicações duvidosas e precisará da colaboração de duas ciências vizinhas: fisiologia, sociologia. (MAUSS, 2003, p. 409)

Mauss nos apresenta um debate bastante atual sobre a impossibilidade de dissociar corpo e técnica de maneira a compreendê-los. Latour (2008, p. 39) procura definir o corpo como "um interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos". Segundo Latour, o corpo não é apenas a morada de algo superior como o pensamento, por exemplo, mas sim uma trajetória dinâmica pela qual aprendemos a ser sensíveis ao mundo. É esse dinamismo do "ser afetado" que, para Latour, falta às discussões sobre corporalidade.

"Superar o dualismo mente-corpo" não é uma grande questão fundadora: é apenas resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como "a aprendizagem de ser afetado" (...) Todos esses atores podem ser definidos como *corpos que aprendem a ser afetados por diferenças que anteriormente não podiam registrar, através da mediação de um arranjo artificial*. (LATOUR, 2008, p. 42)

Justamente por isso, a relação entre o aprendizado através do corpo e a consciência de que este corpo é situado são bastante importantes para compreendermos o desenvolvimento de habilidades técnicas. Segundo Ingold (2010, p. 7), "nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática". Para o autor, buscando uma melhor compreensão de como um ser interage com e percebe o ambiente a sua volta, faz-se pertinente o uso do conceito de habilidades desenvolvidas. Ou seja, o que consideramos como variações culturais de comportamento, na verdade poderiam ser melhor nomeadas como variações de habilidades. Portanto, nem inatas e nem adquiridas, as habilidades segundo Ingold são desenvolvidas, incorporadas pelo ser humano através de suas práticas em um ambiente. Mas isto retomaremos no final deste trabalho.

## Como falar do corpo?

Se pensamos realmente no corpo como tal, não existe nenhum possível contorno do corpo como tal. Existem pensamentos sobre a sistematicidade do corpo, existem codificações que atribuem valores ao corpo. O corpo como tal não pode ser pensado e eu, certamente, não posso acessá-lo. (Gayatri Chakravorty Spivak, "In a word" entrevista com Ellen Rooney)

Como falar, então, sobre o corpo de uma maneira contemporânea e, de certo modo, sem recorrer a essencialismos biológicos e binarismos fundamentais como natureza/cultura, inato/adquirido, mente/corpo? Como tantos outros problemas enfrentados nas ciências sociais, é bastante difícil. Esta dificuldade encontra raízes profundas no modelo científico de compreensão dos temas relacionados à corporeidade e definição do corpo como algo especificado previamente, habitante de um mundo totalmente externo a ele, portanto, só experimentado a partir de alguma forma de mediação. Modelo este que comentei nos capítulos anteriores. Segundo Latour (2008, p. 41):

Neste outro modelo, há um corpo, correspondente a um sujeito; há um mundo, correspondente aos objetos; e há um intermediário, correspondente à linguagem que estabelece ligações entre o mundo e os sujeitos. Se recorrermos a este modelo, senos-á extremamente difícil tornar dinâmica a aprendizagem pelo corpo: o sujeito está "ali dentro do corpo" como uma essência definida e a aprendizagem não é necessária para a sua existência; o mundo está fora do corpo, ali, e afetar os outros não é necessário para a sua existência.

Nesse sentido, grande parte dos estudos e pesquisas sobre o corpo, desejando demonstrar as dimensões históricas e culturais da construção da corporalidade, acabam justamente reproduzindo os dualismos essencialistas mais corriqueiros - natureza/cultura, corpo/mente. Por um outro lado, uma outra experiência de tentar compreender o corpo pode afastá-lo da noção de substância previamente

dada, inerente ao reino da natureza e "preenchido" pela cultura. Como vimos anteriormente, as tentativas de Thomas Csordas, com a noção de *embodiment*, e de Marcel Mauss, com as técnicas do corpo, são exemplos de corporalidade enquanto experiência no mundo (MALUF, 2002). Estes autores procuraram falar do corpo de maneira diferente das abordagens corriqueiras. Como demonstra Sônia Maluf (2001):

No entanto, grande parte dessas abordagens acaba no fundo reproduzindo o modelo que critica: a concepção de uma correspondência entre dois dualismos (corpo/espírito e natureza/cultura) e entre seus termos. Essa correspondência entre o corpo e a natureza e entre o espírito e a cultura permanece, em muitos desses estudos, como a base epistemológica comum no tratamento do corpo. Este é reconhecido, no limite, como o substrato onde a cultura e os símbolos e valores culturais irão se inscrever; como receptáculo da produção simbólica ou das representações sociais geradas na e pela "cultura" (cuja especificidade e autonomia em relação à "natureza" seria garantida por sua radical exterioridade em relação a essa).

Então, a partir das teorias sobre corporalidade apresentadas, que de certa forma permitiram novas abordagens sobre o corpo, podemos nos perguntar, como Latour (2008) se perguntou: como falar do corpo? E como falar de gênero e corpo sem recorrer aos binarismos apresentados anteriormente? Como compreender o corpo sem pressupor ou estabelecer uma separação entre inato/adquirido, biológico/psicológico, natural/cultural? Ao pensar sobre essas questões que desafiam a ideia de uma natureza humana anterior, portanto treinada e lapidada dentro de certa cultura, refletiu Strathern (1980): "Although at birth individuals lack full awareness of their humanity, the child grows into social maturity rather than being trained into it."<sup>10</sup> Reflexão que questiona a ideia de humanidade como possuidora de corpo natural, que posteriormente será preenchido por fatores culturais.

Ao fazer uma genealogia sobre as abordagens de corporalidade na Antropologia, Silvia Citro (2010) atenta para a grande importância

---

<sup>10</sup> "Embora ao nascer os indivíduos não possuam total noção de sua humanidade, a criança cresce dentro de uma maturidade social ao invés de ser treinada para ela" (tradução livre).

da obra de Marcel Mauss sobre as técnicas corporais, que por certas razões foi pouco utilizada nos estudos sociais sobre o corpo, sendo retomada com mais força em estudos contemporâneos. Segundo ela, um dos motivos desta pouca utilização foi justamente a força da divisão corpo e mente na tradição científica cartesiana, como apresentado no primeiro capítulo, juntamente com a dualidade corpo e alma tão presente na tradição filosófica e das ciências sociais ocidentais.

É a partir dos anos 1980 que alguns trabalhos nas Ciências Sociais começam a voltar os olhares a questões do corpo de forma mais integral. O corpo já não é mais somente questão da natureza dada, objeto de estudo apenas da biologia, mas sim, *locus* de muitas descobertas sobre a vida humana: "Os limites do corpo esboçam em sua escala a ordem moral e significativa do mundo. Pensar o corpo é uma outra maneira de pensar o mundo e o vínculo social: qualquer confusão introduzida na configuração do corpo é uma confusão introduzida na coerência do mundo." (LE BRETON, 2014, p. 223)

As obras de Foucault (1979), por exemplo, causam bastante impacto nos novos estudos sociais sobre o corpo, principalmente no que posteriormente irá ser considerado como perspectiva pós-estruturalista. Suas considerações sobre como a microfísica do poder atravessa os corpos, dentre outros apontamentos, influenciaram diversos estudos posteriores sobre corpo e gênero, por exemplo, de autoras como Luce Irigaray e Judith Butler. Norbert Elias, em *O Processo Civilizador* (1976), também direcionou a atenção às práticas e representações relacionados ao corpo, estudando a formação da "civilização ocidental" e, de certa forma, evidenciando como certas corporalidades muitas vezes são tidas como "normais" e "naturais" quando, na verdade, também são processos de construção (CITRO, 2010).

Além disso, como já havíamos visto com Csordas (2008), Merleau-Ponty e Bourdieu são expoentes da busca por diluir dualidades tradicionais das teorias sociais a partir do corpo, e empiricamente procuraram exercitar essa compreensão sobre o corpo como *locus* da prática social. Hoje, a questão de como falar do corpo permanece evidente, como reflete Citro (2010, p. 17):

Difícil sería cuestionar hoy, después de la ya tradicional fenomenología merleau-pontyana y de las nuevas neurociencias que la retoman, que en tanto seres en-carnados, toda reflexión humana, y toda escritura que intente plasmarla, se origina en experiencias sensorio-afectivo-cognitivas de

cuerpos en-el-mundo. No obstante, siempre es un desafío intentar develar cómo operan estos lazos en reflexiones y escrituras concretas.

Esta perspectiva dos "corpos no mundo" é um campo fértil para os estudos de gênero que procuram evidenciar a necessidade de afastar a noção de corpos como dados, anteriores e prontos. Perspectiva pertinente para compreendermos as complexidades dos corpos que emergem a partir da prática e da técnica, como apresentado no relato que inicia este trabalho e no estudo de Rose Mary Gerber (2015) sobre mulheres pescadoras. Segundo ela, "o lócus onde o aprendizado se mostra está no corpo e na corporalidade que vão sendo construídos à medida que a pescadora se constrói enquanto tal." (GERBER, 2015, p. 162)

Durante a pesquisa, a autora direciona bastante atenção à corporalidade, apontando inclusive que o próprio corpo da antropóloga é um corpo que se constrói em campo. "Abre bem as pernas" era uma frase constante por parte das pescadoras para "treinar" a pesquisadora no equilíbrio do barco. A partir desta reflexão, Gerber demonstra como não conseguiríamos compreender os corpos das pescadoras sem, ao mesmo tempo, compreender todos os processos técnicos e de aprendizados relacionados àquele contexto da pesca, afastando assim quaisquer ideias de um corpo de pescadora anterior à prática (GERBER, 2015).

Uma outra direção interessante tomada pelas discussões de corpo são aquelas relacionadas a outras cosmologias e à compreensão da corporalidade em algumas sociedades indígenas, chegando ao perspectivismo ameríndio (MALUF, 2001). Tânia Stolze Lima (2002) ao se perguntar "o que é um corpo?" procura demonstrar até que ponto podemos partir dos conhecimentos sobre corporalidade de grupos indígenas para pensarmos nossa própria cosmologia sobre o corpo. A autora demonstra que esta já era a preocupação de Leenhardt ao falar sobre a corporalidade na sociedade Canaque e como a partir dela poderíamos falar dos nossos próprios corpos: "A questão — isso vale também para nós? — é algo inquietante, mas nenhum etnógrafo, creio, estaria apto a responder negativamente." (LIMA, 2002, p. 9)

Para os canaques, os contornos da Pessoa eram dados não pelo contorno do corpo, mas pela rede de relações sociais nas quais o indivíduo estava inserido. Fora dessa rede, ele não era nada — não tinha sequer um nome — era um vazio no círculo



das relações sociais. Leenhardt discute detalhadamente a ausência de uma palavra que designe corpo como correspondendo à ausência de uma concepção ou percepção do corpo como unidade pelos canaques. Eles conhecem a superfície do corpo, marcam as partes, dão nome a cada uma delas, mas não representam o corpo em sua totalidade — nem possuem palavra para representá-lo. Os trabalhos de Leenhardt permaneceram durante muito tempo esquecidos, no entanto há hoje um reconhecimento de que eles trazem uma contribuição importante para a discussão de diferentes temas antropológicos, entre eles corpo e corporalidade. (MALUF, 2001, p. 91)

Algumas outras vias para se falar de corpo também poderiam ser pontuadas aqui: trabalhos atuais sobre saúde, experiência transgênero e novas religiosidades, por exemplo, apresentam novos paradigmas de corporalidade. (MALUF, 2001) Porém, mais interessante para o tema deste trabalho é a corporalidade como temática de gênero e sobre os corpos das mulheres. Ao falar sobre certo "esquecimento" do corpo nos estudos sociais, Citro defende a ideia de que, na verdade, é algo mais como um "confinamento" do corpo em certos lugares específicos e submetido a certos poderes, e este confinamento é ainda maior quando falamos de corpos de mulheres:

Diríamos entonces que, más que "olvidados", los cuerpos son "confinados" al lugar de un objeto peligroso pero a la vez potencialmente útil, al que la racionalidad de los individuos y las instituciones sociales deberán encauzar (...) Pero lo que no debemos olvidar es que, en la ecuación de género que se impuso en estos procesos, los cuerpos femeninos fueron considerados aquellos que *más* necesitaban ser *encauzados* por esa racionalidad que fue concebida, preponderantemente, bajo un signo masculino. (CITRO, 2010, p. 32)

Nesse sentido, buscando desafiar "as noções tradicionais do corpo", Elizabeth Grosz (2011) afirma tentar ultrapassar em sua pesquisa alguns desses binarismos. Mente e corpo, interior e exterior,

sujeito e objeto, eu e outro são, para autora, pares de oposição bastante semelhantes a masculino e feminino. Dessa forma, segundo ela, para compreender o corpo precisamos pensar nele como algo "incompleto", porém, cheio de potencialidades descoordenadas que exigem certa "ativação" e "administração" ao longo de uma vida. Ao mesmo tempo, "O corpo e o seu ambiente produzem-se mutuamente, como formas de hiper-real, como modos de simulação que ultrapassaram e transformaram a realidade de cada um deles na imagem do outro" (GROSZ, 2011, p. 90)

Lembrando que esta ideia não está relacionada com apenas uma "lapidação" cultural em um corpo natural, como criticou Strathern (1980), mas sim com uma construção e transformação corporal reiterada sempre de alguma forma e, segundo Butler (2000), sob certas normas, como na definição do sexo do bebê ao nascer, que necessita de retificação ao longo da vida a partir de diversas práticas.

Nota-se aí a maior importância dos estudos de gênero sobre corporalidade, a possibilidade de falar sobre corpo sem recorrer ao uso tão fácil da oposição entre natureza anterior e cultura modeladora, entre o sexo como inerente ao corpo biológico e o gênero como arbitrariedade da cultura. Na realidade, a materialidade do sexo está sempre sendo reafirmada de alguma maneira, discursivamente ou performaticamente, e, portanto, sendo inscrita nos corpos. Segundo Butler (2000, p. 124):

Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então esta demarcação produzirá um domínio do "sexo" excluído e deslegitimado. Portanto, será igualmente importante pensar sobre como e para que finalidade os corpos são construídos, assim como será importante pensar sobre como e para que finalidade os corpos não são construídos, e, além disso, perguntar, depois, como os corpos que fracassam em se materializar fornecem o "exterior" — quando não o apoio — necessário, para os corpos que, ao materializar a norma, qualificam-se como corpos que pesam.

Talvez, estes corpos que "fracassam" em se materializar dentro de uma norma sejam prova do que Gerber (2015) encontrou em campo com as mulheres pescadoras. A saber, que tanto o gênero quanto o corpo não são condições dadas, imutáveis e evidentes, mas sim emergentes de um contexto de prática específico. Contexto que possui muitos elementos

que se relacionam para construir e transformar corpos, como também no caso das mulheres que estão no Curso Técnico em Mecânica no IFSC.

A partir desta possibilidade de compreensão sobre os "corpos no mundo", localizados e constantemente transformados, as relações de gênero inscritas nestes corpos também podem ser analisadas desta maneira. Isto significa novas possibilidades, conseqüentemente, novos corpos.

## Possibilidade ciborgue

E, sobretudo, acrescenta em suma o dançarino, a marionete não apenas está livre do corpo, como também, dessa maneira, de qualquer afetação, o pior dos pecados. Trata-se de uma criatura depurada, destinada à graça por sua ausência de corpo, que prefigura poderosamente o ciborgue. (LE BRETON, 2014, p. 203)

Advindo do imaginário da ficção científica dos anos 1960, alimentado pela conquista espacial americana e toda a fissura por descobertas científicas e cibernéticas, o termo "ciborgue" foi inventado pelos escritores Clynes e Kline ao se preocuparem com um futuro em que uma humanidade melhorada fisicamente pudesse sobreviver em condições diferentes das encontradas no planeta Terra. Assim, a partir da junção das palavras inglesas *Cybernetic organism*<sup>11</sup>, temos o conceito ciborgue ilustrando o humano que, mesclado com partes constitutivas de máquina e corpo, é fisicamente aprimorado e, além de sobreviver melhor em condições adversas, também exerceria mais efetivamente funções corporais e técnicas, comparado a alguém com um mero corpo humano. Segundo Le Breton (2014), neste sentido o ciborgue demonstra a preocupação de superar as insuficiências do corpo, para isso, melhorando a sua saúde e sua eficácia.

Para o autor, é característico da modernidade procurar formas de diluir e fazer desaparecer o corpo, como a sexualidade virtual e o crescimento da cibernética. Ao mesmo tempo, também é característica a visão do corpo como um conjunto de partes falhas, que podem e devem ser melhoradas através de intervenções estéticas, médicas etc. Segundo ele, isto explica porque o conceito ciborgue é tão importante para compreender os debates antropológicos atuais:

"As ciências biológicas, a informática, a robótica esboçam um novo mundo de sentidos. Os dados antropológicos fundadores de nossas sociedades se desfazem: natural e artificial, homem e máquina, vivo e inanimado, real e virtual, humanidade e animalidade, eu e outro, vida e morte etc." (LE BRETON, 2014, p. 206)

---

<sup>11</sup> Tradução livre: organismo cibernético.

As críticas de Le Breton ao "extremo contemporâneo" e suas formas de olhar e definir o corpo são extremamente interessantes. O mito que separa o corpo, o desmembra e o faz modelável, tem longas raízes na divisão entre natureza e cultura. A preocupação do autor é a modernidade que dilui o corpo, mas aumenta as suas contradições: "Um dualismo personalizado adquire de certa forma amplidão, e não se deve confundi-lo com uma 'liberação'. O homem só estará liberado neste caso quando toda preocupação com o corpo desaparecer." (LE BRETON, 2014, p. 54)

Por outro lado, utilizando-se da mesma metáfora do ciborgue da ficção-científica, Donna Haraway (2009) demonstra reflexões pertinentes sobre os problemas e consequências decorrentes da utilização da divisão entre natureza e cultura, comumente encontrada nos estudos sociais, se manifestando a favor de uma nova visão sobre as identidades, a favor das diferenças e contra antigas dicotomias como "orgânico e inorgânico", "biológico e tecnológico". Segunda a autora, não conseguimos compreender totalmente as identidades ciborgues enquanto ainda considerarmos o dualismo clássico entre natureza e cultura, fazendo-se necessário questionar qualquer ideia de que existam elementos de nossa identidade que são plenamente naturais em oposição aos plenamente culturais. (HARAWAY, 2009)

Ao mesmo tempo que levanta debates críticos sobre as divisões clássicas entre "corpo e mente" e "corpo e mundo", Le Breton (2014) demonstra preocupação com as teorias mais modernas que desnaturalizam o corpo. Para ele, o manifesto ciborgue de Haraway é um dos sinais de como o extremo contemporâneo está tratando as questões do corpo de forma radical. Em suas próprias palavras:

O manifesto ciborgue pretende construir, de acordo com os próprios termos de D. Haraway, um mito irônico e polêmico propício ao feminismo, ao socialismo e ao materialismo e longe de um humanismo "sentimental". Se o debate político está, a seu ver, contaminado pelas categorias morais herdadas de uma época de desigualdades entre os homens e as mulheres, os grupos sociais ou étnicos etc., importa agora levantar essas questões de uma outra forma, purificada dos antigos valores e levando em conta a entrada de nossas sociedades em uma era "pós-humana", em que as fronteiras de gênero se dissolvem. (LE BRETON, 2014, p. 207)

Apesar de reconhecer que o debate da Antropologia do Ciborgue (HARAWAY, 2009) é um local memorável de tensão política na modernidade, Le Breton lança um olhar bastante crítico à teoria, analisando que ela pontua excessivamente o corpo como lugar de todo mal e opressão que aflige a humanidade: "Haraway prolonga essa constatação em um mito crítico, ao mesmo tempo em que também torna o corpo um fóssil que dá origem a todas as desigualdades sociais" (LE BRETON, 2014, p. 208).

Todavia, estes mesmos questionamentos podem ser bastante pertinentes, principalmente quando direcionados às questões de gênero, tencionadas em muitos estudos sobre o corpo. Nas palavras de Haraway (2009, p. 160): "O gênero bem que poderia, afinal, não ser nossa identidade global, mesmo se tem raízes históricas profundas". A autora nos demonstra aqui como a fixidez do gênero poderia então ser substituída pela centralidade do corpo como transformação, o corpo ciborgue que é mais característico pela diferença. A identidade também como a transformação.

Historicamente, as discussões que buscam compreender as diferenças entre homem e mulher, masculino e feminino, são norteadas pela busca da existência do que é inato dos sexos pontuados, ou seja, do que cada sexo biológico nasce e traz consigo - aqui podemos considerar a compreensão mais corrente do sexo "trazer consigo" características, tanto físicas e corporais, como psicológicas e mentais.

Essas discussões também se voltam ao que é adquirido culturalmente pelos sexos pontuados, normalmente presentes nas teorias sobre gênero, lançando o grande debate sobre a oposição entre capacidades inatas e adquiridas, além dos outros pares de oposição citados anteriormente e que são comumente usados nas Ciências Sociais. Quanto aos estudos sobre o corpo, podemos aqui pensar nessas divisões clássicas: tanto a divisão questionada e criticada por Latour (2008) e Le Breton (2014) entre corpo-sujeito *versus* mundo-objetivo, quanto no sentido de separar o que é inato (natural) ao corpo *versus* o que é adquirido (cultural). Como nos apresenta Maluf (2001, p. 97):

A crítica no campo dos estudos feministas e de gênero tem trazido uma contribuição especial a essa discussão, a partir do questionamento dos dualismos ontologizados - e sobretudo da correspondência que fixa conteúdos *a priori* entre os termos de diferentes dualismos. Essa

ontologização mostra como um modelo heurístico pode frequentemente provocar o efeito exatamente inverso ao de proporcionar elementos para a imaginação antropológica, ou seja, funcionando como redutor que obscurece a complexidade da experiência subjetiva e suas dimensões sociais.

Dessa maneira, apesar de interpretar parte da teoria de Haraway como "ódio do corpo", Le Breton nos aponta uma análise interessante, iniciando um ótimo debate:

Para D. Haraway, a obsolescência do corpo que percorre as entrelinhas de sua análise autoriza igualmente a pensar a obsolescência do gênero de maneira radical. Sem corpo, deixam de existir individualidades sexuais capazes de conhecer poder ou dominação. A política do ciborgue é um laboratório para pensar o inédito de uma condição de mescla homem-máquina, realizando a utopia de uma sociedade sem poder, onde o vínculo social existe quando é pedido em forma de conexão provisória. (...) A dissolução do corpo, ou melhor, sua superação no ciborgue conjura toda imperfeição e deixa o campo livre, graças às técnicas de informação contemporâneas, para uma liberação política do sujeito além de qualquer dualismo capaz de se voltar contra uns e outros em proveito de um poder qualquer. (LE BRETON, 2014, p. 210)

A preocupação de Le Breton ao criticar a teoria ciborgue é de que, ao abrir toda essa possibilidade para modificarmos nossos corpos e mesclá-lo com máquina e ferramentas "artificiais", cada vez mais o corpo será visto como coisa imperfeita, fardo que carregamos conosco e que o ideal mesmo é intervir para consertá-lo. Porém, as inquietações das teorias feministas e de gênero, preocupadas com o lugar do corpo nestes debates - por exemplo, Judith Butler (2000) e Donna Haraway (2009) - parecem na verdade também se contrapor com a ideia do corpo desnaturado, mas ao mesmo tempo mantendo a preocupação de não o (re)naturalizar.

Sônia Maluf (2002, p. 145-146) nos fornece um exemplo de Antropologia do Ciborgue na prática, a partir de uma passagem no filme *Tudo sobre minha mãe*, de Pedro Almodóvar (1999):

Ao contrário de grande parte desses personagens travestis clássicos, a principal personagem travesti de *Tudo sobre minha mãe*, Agrado, não busca o ocultamento. Ela não faz de conta que é mulher e que sempre foi. Sua afirmação pública é feita pela exibição de seu corpo exatamente pelo que ele é: um corpo transformado, fabricado, que aparece e se afirma como corpo fabricado, não um corpo substantivo, objetificado, mas corporalidade, veículo e sentido da experiência. A autenticidade desse corpo, segundo o próprio discurso de Agrado, sua 'natureza' estaria no processo que o fabricou. Ao dizer que o que tem de mais autêntico é o silicone, Agrado está revelando que o 'autêntico' nela é justamente produto de sua criação, da intervenção de seu desejo, de uma agência própria.

Demonstra-se assim uma das formas em que o corpo torna-se um termo centralizador dos debates sobre gênero, sexualidade e formação das novas identidades dissidentes da modernidade; discussões que se preocupam em romper com oposições essencialistas da compreensão sobre o corpo, como natureza e antinatureza. (MALUF, 2002) Segundo Latour (2008), um dos fatores que colocou a questão do corpo na dianteira das ciências sociais foi justamente o encontro com o feminismo e as discussões de gênero. Citando Donna Haraway, o autor afirma a importância de trazer para os estudos sociais debates que muitas vezes foram destinados cientificamente apenas para áreas da saúde e biologia.



## PARTE II - GÊNERO E CONSIDERAÇÕES SOBRE CORPO

### "O que é uma mulher?"

A mulher, durante as primeiras décadas de consolidação do movimento feminista no ocidente, foi pontuada como o sujeito do feminismo e a principal interessada em suas pautas. Dividido em ondas<sup>12</sup>, a evolução do feminismo ao longo dos anos é classificada e definida conforme certas características e objetos de reivindicação, como, por exemplo, a primeira onda, bastante conhecida por contemplar as *suffragettes* na Inglaterra e ter como principal foco a conquista dos direitos civis e políticos para as mulheres. (PINTO, 2010)

Podemos perceber que tanto nesta primeira onda, quanto na segunda onda, há o interesse político de construir a categoria mulher como sujeito de luta, no contexto do âmbito público, com a busca do reconhecimento dos direitos civis, mas também no contexto privado, preocupação mais característica da segunda onda do feminismo. Portanto, nesta fase, o movimento acaba por incorporar pautas mais culturais e questionar desigualdades entre homens e mulheres no dia a dia da vida privada, com o argumento de que não bastaria apenas a conquista dos direitos políticos, a busca por igualdade deveria ser ampliada. (MARTINS, 2015)

Uma autora expoente desta ampliação e da dissolução do que é público e do que é privado nas questões de desigualdade entre homens e mulheres foi Simone de Beauvoir, que em sua obra *O Segundo Sexo* (publicada pela primeira vez em 1949), traz a famosa reflexão de que não se nasce mulher, pelo contrário, torna-se, questionando assim o determinismo biológico da diferenciação entre os sexos. A partir de então, os movimentos afins ao feminismo iniciam discussões referentes às características e definições sobre o que é ser uma mulher nesse mundo, bem como o que nos faz sentirmos mulheres e nos considerarmos mulheres.

Novas pautas e demandas surgiram a partir da

---

<sup>12</sup> Maggie Humm e Rebecca Walker dividiram a história do feminismo em três "ondas". A primeira teria ocorrido no século XIX e início do século XX, a segunda nas décadas de 1960 e 1970 e a terceira na década de 1990 até a atualidade.

publicação de “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir, em 1949. Responsável pela rearticulação do feminismo europeu após a Segunda Guerra Mundial, o texto explicita de que forma a mulher se constituiu como a “outra” em relação ao homem, sem que desta relação resultasse reciprocidade. Desse modo, mesmo quando se amplia a visibilidade das mulheres na esfera pública – e se conquistam direitos políticos e sociais, o homem permanece como a medida de todas as coisas, detentores do poder e criadores da cultura, mantendo-se como categoria universal. (MARTINS, 2015, p. 233)

Essas reflexões advindas da segunda onda do feminismo são extremamente úteis para compreendermos as ideias naturalizantes das diferenciações que existem na nossa sociedade entre o que definimos como “mulher” e o que definimos como “homem”, e o que estas e estes são ou não capazes de (ou habilitados a) fazer, ou seja, como atuar no mundo. Podemos considerar, portanto, que essas duas primeiras ondas do feminismo foram importantes para a construção política de uma identidade “mulher”, bem como para a exposição de desigualdades e direitos negados referentes às portadoras desta identidade. (MARTINS, 2015)

Porém, a partir dos anos 1970, a categoria “mulher”, operada como um bloco único, começa a ser criticada. Feministas modernas questionam a existência de uma identidade tão sólida referente às mulheres.

Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação - “ser” mulher. Trata-se, ela própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis. (HARAWAY, 2009)

Mas o que seriam essas práticas sociais questionáveis? Simone de Beauvoir (2009), apesar de estar situada no início destas discussões, já apontava que o corpo da mulher é um dos principais elementos da situação que ela ocupa no mundo, porém é imprescindível considerar que este mesmo corpo só possui sentido e existência dentro de uma

sociedade, pontuado, portanto, por suas regras e constituições. Decorrendo disso, o nosso corpo é carregado de significados e práticas, e através dele agimos sobre a materialidade do mundo, muitas vezes direcionando de certa forma essa ação.

Beauvoir também procurou demonstrar a naturalização da divisão sexual, construindo um argumento bastante interessante quando demonstra o corpo da mulher como corpo que possui significado, que é construído e situado socialmente; que o biológico só pode aparecer e se desenvolver em meio social, portanto é inevitável perceber as construções dos corpos femininos e masculinos de formas diferentes. Segundo a autora:

O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade (BEAUVOIR, 2009)

Nesta ação direcionada talvez estivesse a chave para compreender o que é uma mulher no mundo. As relações nas quais nossos corpos são constantemente utilizados, produzidos e transformados não ocorrem de forma estática e fixa, mas sim em constante desenvolvimento. "Se o corpo não é uma coisa, é uma situação: é a nossa tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos" (BEAUVOIR, 2009). Essas reflexões de Beauvoir são desafiadoras, porém continuam centralizando a discussão na definição do que é uma mulher, o que acaba por fixar cada vez mais este conceito.

É a terceira onda do feminismo, portanto, que se preocupa em deslocar os sujeitos do feminismo para além de uma definição 'dura' de "mulher". A globalização do movimento inclusive evidenciou a diversidade de sujeitos e identidades dentro da própria categoria daquelas que se reconhecem mulher. "Com o reconhecimento da diversidade, há a incorporação de uma variedade de discursos no interior do campo teórico feminista, o que resulta na profunda heterogeneidade do sujeito na contemporaneidade – ou mesmo na sua dissolução." (MARTINS, 2015, p. 236)

Apesar destas críticas, feministas da terceira onda também evidenciam uma utilização positiva do conceito "mulheres", mesmo compreendendo as críticas anti-essencialistas e a instabilidade das novas subjetividades. Spivak (2010) é uma autora que defende as invocações

públicas da categoria "mulher" como essencialismo "positivo" ou "estratégico", no sentido político da utilização da palavra. Como se essa categoria ainda possuísse sua utilidade na garantia do reconhecimento da luta feminista. Segundo Costa (2002, p. 67), "A fabricação de uma identidade de gênero fixa ('o essencialismo estratégico' ou uma 'idealização mínima', segundo Gayatri Spivak) continua sendo um momento crucial – embora insuficiente, problemático e contestado – de um projeto feminista mais amplo."

No mesmo sentido que Spivak (2010), Chantal Mouffe também observa criticamente a construção das categorias subjetivas, porém, acredita em uma serventia destes conceitos para compreendermos características de certos grupos. Segundo ela:

Embora não exista um vínculo necessário entre as diferentes posições de sujeito, no campo da política há discursos que tratam de promover a articulação entre elas desde diferentes pontos de partida. É por isso que cada posição de sujeito se constitui dentro de uma estrutura discursiva essencialmente instável, posto que se submete a uma variedade de práticas de articulação que constantemente a subvertem e transformam. Por isso não há nenhuma posição de sujeito cujos vínculos com outras estejam assegurados de maneira definitiva e, portanto, não há identidade social que possa ser completa e permanentemente adquirida. Isto não significa, no entanto, que não possamos reter noções como "classe trabalhadora", "homens", "mulheres", "negros" ou outros significantes que se referem a sujeitos coletivos. Não obstante, uma vez que tenha sido descartada a existência de uma essência comum, seu status deve ser concebido em termos do que Wittgenstein designa como "semelhanças familiares", e sua unidade deve ser vista como o resultado de uma fixação parcial de identidades mediante a criação de pontos nodais. (MOUFFE, 199, p. 34)

Mesmo assim, estas autoras reconhecem a importância das diferenças. "Tão logo o sujeito é cristalizado em uma posição, ele/a é questionado/a pelas próprias exigências do campo social dentro do qual está situado/a". (COSTA, 2002, p. 67)

A posicionalidade no que diz respeito aos aspectos sociais, culturais, geográficos, econômicos e sexuais estaria a informar a interpretação que fazemos do mundo e na qual nos fundamentamos para agir. Desse modo, a identidade é compreendida como um devir, uma busca e um objetivo de luta e não como uma concessão ou preexistência. Diante disso, o dilema do movimento feminista na contemporaneidade parece ser como produzir positivamente identidades nas margens, nos entre-lugares e nos espaços de indefinição. Como perceber as subjetividades alternativas e garantir-lhes reconhecimento sem, com isso, reforçar binarismos ou mesmo optar pela total dispersão ou fragmentação? (MARTINS, 2015, p. 239)

Portanto, "o sujeito feminino do feminismo é construído através de uma multiplicidade de discursos, posições e sentidos, frequentemente em conflito uns com os outros e inerentemente (historicamente) contraditório." (DE LAURETIS, 1987, p. 9-10). Esta é a principal crítica direcionada ao feminismo igualitário, que de alguma forma procurava integrar e essencializar uma categoria "mulher" como se só assim existissem forças o suficiente para enfrentar as desigualdades. Porém, o que não se compreendia é que as desigualdades, mesmo entre as "mulheres", não eram necessariamente as mesmas. Segundo De Lauretis (1986, p. 14-15):

Diferenças entre as mulheres podem ser melhor compreendidas como diferenças no interior das mulheres... Mas, uma vez compreendidas em seu poder constitutivo - isto é, uma vez que se compreende que essas diferenças não apenas constituem a consciência e os limites subjetivos de cada mulher, mas que, juntas, definem o objeto feminino do feminismo em sua própria especificidade, em sua contradição inerente e pelo menos por ora inconciliável - essas diferenças não podem, então, ser outra vez desmanchadas através de uma falsa identidade, uma mesmice de todas as mulheres como a Mulher, ou como uma representação do Feminismo como uma imagem coerente e disponível.

Neste mesmo sentido, vertentes de outros feminismos como o feminismo negro e o feminismo lésbico - advindos da terceira onda, que subverte a noção de um feminismo ocidental único, característico das primeiras ondas - também apresentam críticas a utilização de uma categoria "mulher" para designar o sujeito do movimento. Por exemplo, Haraway (2004, p. 225-226) apresenta a crítica a partir da evidenciação da heterossexualidade compulsória como criadora da condição mulher:

A “mulher” existe apenas como esta espécie de ser imaginário, enquanto as mulheres são produto de uma relação social de apropriação, naturalizada como sexo. Uma feminista é alguém que luta pelas mulheres enquanto classe e pela desapareição de tal classe. A luta principal é pela destruição do sistema social da heterossexualidade, porque “sexo” é a categoria política naturalizada que funda a sociedade como heterossexual. Todas as ciências sociais baseadas na categoria de “sexo” (a maioria delas) devem ser destruídas. Neste sentido, as lésbicas não são “mulheres” porque estão fora da economia política da heterossexualidade. A sociedade lésbica destrói as mulheres enquanto grupo natural.

Por outro lado, para o feminismo negro, a mulher negra não chegou a alcançar uma categoria de sujeito e o feminismo branco já pretende diluí-la nesta mesma crítica de que utilizar um conceito como "mulher" seria apenas essencialista. Segundo Carby (1987), apesar das categorias feministas ocidentais, nos Estados Unidos, por exemplo, as mulheres negras não viveram a mesma constituição "mulher", ao contrário da mulher branca. Portanto, não cabem a mesma crítica a este conceito, se não nos preocuparmos também com categorias como cor, raça, classe, etnia e etc.

Para Costa (2002, p. 66), "Outras feministas, em uma direção teórica radicalmente oposta – embora informadas por princípios pós-estruturalistas semelhantes<sup>13</sup> – têm lutado pelo estabelecimento e validação da categoria “mulher” tanto como sujeito quanto signo." Portanto, não seria a questão de criar uma subjetividade essencial, até porque, no patriarcado as mulheres são em parte negadas como sujeitos

---

<sup>13</sup> Segundo a autora, estes princípios seriam principalmente a supressão dos pares de oposição binários e as subjetividades mais fluidas.

e constituídas como o "outro" da humanidade. Mas esta questão não seria tão simples:

Já que o campo do poder se configura por meio de uma variedade de sistemas de diferença, o debate sobre identidade invariavelmente nos leva a controvérsias sobre o significado da diferença. A questão é como se pode conceituar a diferença – e, juntamente, as subjetividades/ identidades alternativas – de forma a evitar, por um lado, a armadilha do binarismo e, por outro, a sedução dos apelos pós- modernos à total fragmentação e dispersão. (COSTA, 2002, p. 79)

Autoras como Haraway (1995) propõem uma saída para esse paradoxo ao considerar os saberes como localizados e corporificados. As identidades, portanto, não seriam completamente diluídas, até porque para isso elas não precisam ser essencializadas, como comumente se fazia com o termo "mulher" nas primeiras teorias feministas. Segundo ela, as visões do feminismo seriam: "a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar." (HARAWAY, 1995, p. 33-34) Continuando em suas palavras:

Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados. (...) Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é

uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. (HARAWAY, 1995, p. 18-21)

Também poderíamos considerar aqui a questão da "mulher como posicionalidade", ou seja, um sujeito localizado, não essencializado e produzido por uma certa experiência histórica, "em que posição se refere a uma identidade politicamente assumida, que está invariavelmente ligada à localização do sujeito (seja ela social, cultural, geográfica, econômica, sexual e assim por diante) e a partir da qual interpretamos o mundo e na qual nos fundamentamos." (COSTA, 2002, p. 76)

Essa preocupação com novas subjetividades e identidades-devires acaba por deslocar o interesse das discussões feministas para o corpo, no sentido em que já que estes sujeitos são construídos socialmente - ao contrário de uma definição de identidade a priori, por exemplo, ser "mulher" - podemos enxergar esta construção em seus respectivos corpos. Autoras como Judith Butler (2000) apontam que os corpos performatizam o desejo ao longo dos fluxos de relações, utilizando-se, então, da categoria "gênero" para falar de feminismo e sexualidades dissidentes, diluindo assim o termo "mulher" destas teorias.

É assim que Butler afirma o sexo como constructo social e como performance, o que pode alargar, ou mesmo dissolver o sujeito do feminismo. A autora afirma o caráter ficcional do sujeito moderno, o que, segundo ela, não significa atribuir-lhe um caráter de falsidade. O caráter ficcional do sujeito nos faz compreendê-lo como construído e, a partir disso, buscar os elementos que tomam parte na produção de seus efeitos. O lugar das mulheres



como sujeito do feminismo desestrutura-se, trazendo à cena corpos performatizados e aptos a construir novas subjetividades. Essa construção pode ser compreendida como exercícios de liberdade dentro e contra cenários de restrição e normatividade. (MARTINS, 2015, p. 242)

Ao utilizar as categorias de "gênero" e "performance", as feministas pós-estruturalistas procuram refletir sobre novas subjetividades e buscar um sujeito não essencializado para o feminismo e, conseqüentemente, para os estudos sobre as diferenças sexuais na nossa sociedade. "Na visão de várias feministas pós-estruturalistas, a forma encontrada para escapar das armadilhas do pensamento essencialista consistiu na afirmação da diferença total através de uma prática feminista negativa ancorada nos preceitos da desconstrução." (COSTA, 2002, p. 68)

Dessa forma, gênero é um importante ponto de partida para estas teorias, considerando que ele é relevante para as análises, porém não é natural, biológico, universal, a-histórico e essencial. Conforme Haraway (2004, p. 245-246):

"Gênero" foi desenvolvido como uma categoria para explorar o que significa "mulher", para problematizar o que era anteriormente dado. Se as teorias feministas de gênero partiram da tese de Simone de Beauvoir de que não se nasce mulher, com todas as conseqüências dessa percepção, à luz do marxismo e da psicanálise, para a compreensão de que qualquer sujeito inteiramente coerente é uma fantasia, e que a identidade pessoal e coletiva é precária e constantemente socialmente reconstituída, então o título do provocativo livro de bell hooks, evocando a grande feminista e abolicionista negra do século dezenove, Sojourner Truth, Ain't I a woman [Não sou mulher?], está carregado de ironia, já que a identidade de "mulher" é simultaneamente exigida e desconstruída. A luta sobre os agentes, as memórias e os termos dessas reconstituições é o coração da política feminista de sexo/gênero.

## O conceito de gênero

Como havia iniciado a explanação no capítulo anterior, buscando uma forma de descentralizar os discursos teóricos feministas que há muito giravam em torno da essencialização do termo "mulher", certas autoras começam a utilizar o conceito de gênero como categoria de análise. Principalmente a partir dos anos 80, a preocupação das lutas feministas passa de uma problemática da "condição feminina" única e coesa para o que são chamadas as relações de gênero. Dessa forma, algo que seria de interesse somente das mulheres passa a ser algo mais amplo. Além de também apontar aspectos do gênero que inferem nas relações de todas as pessoas, os estudos de gênero também significaram uma crítica a unidade "biológica" das mulheres como sexo feminino. (GROSSI, 1999)

Joan Scott (1990), autora estadunidense, é uma das responsáveis pelo início da utilização do termo *gender* para designar algo do comportamento de homens e mulheres que não faz parte de uma determinação natural. Segundo ela, gênero seria a forma de falar da origem exclusivamente social das identidades subjetivas de homens e mulheres. É importante frisar neste momento que este debate justamente se interessa em afastar a possibilidade de qualquer determinismo biológico pautado no sexo, colocando no âmbito apenas da cultura as maneiras de agir apontadas como masculinas e femininas na nossa sociedade.

Portanto, "Gênero é um sistema de relações sociais, simbólicas e psíquicas no qual homens e mulheres estão diferentemente alocados" (HARAWAY, 2004, p. 235). Percebemos aqui a tentativa das teóricas feministas em transformar o que era considerado como "estudo sobre mulheres" em algo político, situando gênero como interesse do social, no domínio do público e além do privado. A crítica à unidade de um ser biológico mulher se relaciona com a ideia da multiplicidade do feminino, e a crítica à uma "cultura feminina" coesa como único interesse possível dos movimentos feministas.

A preocupação das teorias de gênero, portanto, é demonstrar que esta categoria só é possível a partir de sua análise interseccionada com outras categorias de análise do social. Esta característica relacional do gênero demonstra que a construção dos comportamentos femininos e masculinos se dão social, cultural e historicamente num dado tempo, espaço e cultura determinados, além de também representarem reificações de importantes relações de poder. (MATOS, 1997)

(...) se alguém “é” mulher, isso não é tudo que tal sujeito é; o termo não é exaustivo, não porque uma “pessoa” pré gendrada transcende uma parafernália específica do seu gênero, mas porque o gênero não é sempre constituído de forma coerente e consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero é intersectado por modalidades raciais, étnicas, sexuais, regionais e de classe das identidades discursivamente constituídas. Como resultado, torna-se impossível separar o “gênero” das intersecções políticas e culturais através das quais ele é invariavelmente produzido e mantido. (BUTLER, 2015, p. 3)

Ao mesmo tempo, segundo Scott (1990), gênero é esta categoria historicamente determinada que se constrói na relação de diferença entre homem/mulher, mas que, além disso, também funciona para continuar dando sentido a essa diferença. Dessa forma, segundo Butler (2009), já que um indivíduo só existe nas relações sociais, e principalmente, nas relações de diferença, não haveria como falar de sexo sem relacioná-lo com o gênero determinado anteriormente para ele. Por exemplo, a partir do momento do nascimento de um bebê, ele já é rotulado como menina ou menino e este rótulo será sua identidade de gênero reificada e reafirmada ao longo de sua vida a partir de seu comportamento. Grossi (1999) considera esta situação como o "assinalamento de sexo".

Em *Sexo e Temperamento*, publicado em 1950, a antropóloga Margareth Mead demonstra, com exemplos etnográficos de grupos humanos numa ilha em Nova Guiné, que a partir do nascimento nos são impostos certos papéis de gênero - dependendo do nosso sexo. Mas esses papéis atribuídos a homens e mulheres não são necessariamente sempre os mesmos, dependendo, portanto, da cultura do tal grupo de pessoas. Valendo-se da comparação da sociedade ocidental com aquelas na Nova Guiné, Mead de certa forma já demonstra que o importante são as relações de diferença e não a possibilidade do determinismo do comportamento humano pautado pelo sexo.

Segundo Haraway, a importância do gênero se encontra na compreensão dos sistemas de diferença na nossa sociedade:

Gênero é central para as construções e classificações de sistemas de diferença. A diferenciação complexa e a mistura de termos para “sexo” e “gênero” são parte da história

política das palavras. Os significados médicos acrescentados a “sexo” se somam progressivamente a “gênero”, no inglês, através do século vinte. Significados médicos, zoológicos, gramaticais e literários têm, todos, sido contestados pelos feminismos modernos. Os significados compartilhados das categorias raciais e sexuais de gênero apontam para as histórias modernas das opressões coloniais, racistas e sexuais entrelaçadas nos sistemas de produção e inscrição do corpo e seus conseqüentes discursos libertários e de oposição. (HARAWAY, 2004, p. 209-210)

Podemos, de maneira generalizadora, considerar o gênero como o significado sociocultural do sexo. A busca pela "desnaturalização" das mulheres colocou no centro dos debates feministas o gênero como categoria que busca compreender o que é do domínio do cultural. Ao mesmo tempo que possibilitou uma "libertação" das correntes compreensões sobre o feminino e o que é referente às mulheres - antes consideradas da esfera do natural, enquanto os homens seriam os detentores da cultura - o gênero também reafirmou, de certa maneira, o par de oposição natureza/cultura. Colocando sexo e gênero como coisas diferentes, de certa forma opostas, as teorias reafirmam o dualismo tradicional que cria certos problemas para a Antropologia.

Até o momento, procurei apresentar esta dualidade a partir de críticas, que continuarão no próximo tópico deste trabalho.

Quando, no processo de afirmação do movimento feminista, o gênero se dissociou do sexo para afirmar o caráter cultural do significado atribuído a homens e mulheres nas sociedades, reforçou a desbiologização e a desnaturalização na constituição do sujeito “mulheres”. Questionou, com isso, uma série de atribuições do sexo feminino, como a maternidade e a divisão sexual do trabalho. O sexo, identificado com a natureza e a perenidade, saiu de cena e deu lugar ao gênero como significado de potencialidades, mutabilidade e transformações. (MARTINS, 2015, p. 241-242)

Podemos perceber que esta compreensão corrente justamente já divide em sua epistemologia o que é corpo/natural (sexo biológico) do que é mental/cultural (gênero), portanto caindo novamente no binarismo que Carol P. MacComarck (1980) evidencia ao opormos homem e mulher nos estudos sociais. Para ela, o pensamento ocidental acaba por se utilizar de pares de oposições, pois opera, em níveis mais básicos, baseado no par fundamental natureza e cultura. Portanto, assim como as atribuições de gênero não são puramente biológicas, ou seja, não poderiam ser consideradas como "naturais", a constituição - social, biológica, psicológica - tanto dos homens, como das mulheres, é tão arbitrária quanto os significados atribuídos à oposição entre natureza e cultura. (MacCOMARCK, 1980)

As feministas da segunda onda cedo fizeram a crítica da lógica binária do par natureza/cultura, inclusive das versões dialéticas da narrativa marxista-humanista de dominação, apropriação ou mediação da “natureza” pelos “homens” através do “trabalho”. Mas esses esforços hesitaram em ampliar inteiramente sua crítica à distinção derivada sexo/gênero. Esta distinção era muito útil no combate aos determinismos biológicos perversivos constantemente utilizados contra as feministas em lutas políticas urgentes a respeito das “diferenças sexuais” nas escolas, nas editoras, nas clínicas e assim por diante. Fatalmente, nesse clima político limitado, aquelas primeiras críticas não historicizaram ou relativizaram culturalmente as categorias “passivas” de sexo ou natureza. Assim, as formulações de uma identidade essencial como homem ou como mulher permaneceram analiticamente intocadas e politicamente perigosas. (HARAWAY, 2004, p. 218)

O que Haraway (2004) nos apresenta é que mesmo tendo grande importância para criticar os determinismos biológicos que circulam as caracterizações de homens e mulheres na nossa sociedade, o par sexo/gênero também significou uma reificação do sexo e da natureza como temas intocáveis e "proibidos" para os estudos sociais, que, por sua vez, só deveriam se preocupar com o que se refere a "cultura" e "sociedade".

Para a autora, dessa forma, as identidades "homem" e "mulher" permaneceram analiticamente intocadas e politicamente perigosas, quando muitas vezes trabalhos sobre gênero reforçam esta divisão ilusoriamente prévia. Foi justamente o que me ocorreu, no início deste trabalho, ao me interessar por estudar os corpos femininos e masculinos, como se estes fossem prévios ao ensino técnico, contexto que realmente importava naquele momento. Finalmente, esta divisão de sexo e gênero como um sistema analítico binário similar à divisão natureza e cultura será um pouco mais desenvolvida no próximo tópico para, então, demonstrar que este apontamento é presente em autoras feministas preocupadas com os problemas derivados da essencialização das categorias teóricas de gênero.

Na realidade, existem muitos gêneros, muitos "femininos" e "masculinos", e temos que reconhecer a diferença dentro da diferença. Desse modo, mulher e homem não constituem simples aglomerados; elementos como cultura, classe, etnia, geração e ocupação devem ser ponderados e inter cruzados numa tentativa de desvendamento mais frutífera, através de pesquisas específicas que evitem tendências a generalizações e premissas preestabelecidas. Sobrevém a preocupação em desfazer noções abstratas de "mulher" e "homem", enquanto identidades únicas, a-históricas e essencialistas, para pensar a mulher e o homem enquanto diversidade no bojo da historicidade de suas inter-relações. (MATOS, 1997, p. 289)

## Sistemas analíticos binários

Como vimos, o conceito de gênero surge para as teorias feministas principalmente como forma de nomear a construção cultural coletiva dos atributos que relacionamos como masculinos ou femininos. (GROSSI, 1999) Este significado de gênero deve muito à formulação de Simone de Beauvoir (2009) de que "não se nasce mulher", ou seja, com o intuito de contestar a naturalização e inerência das diferenças sexuais que existem em relações de hierarquia, oposição e poder.

Como forma de se contraporem ao tradicional "determinismo biológico", característicos principalmente do debate político e científico presentes em áreas do conhecimento como biologia e medicina, textos feministas europeus e estadunidenses, datados dos anos setenta, surgem com ideias de sexo e gênero como categorias importantes para os estudos sociais. Estes textos apropriaram-se do paradigma interacionista e da distinção sexo/gênero para defender a primazia da cultura-gênero sobre a biologia-sexo para compreendermos as relações sociais. (HARAWAY, 2004)

O conceito analítico de gênero, portanto, foi de grande importância para situar as discussões feministas como algo que aproxima de certa forma as chamadas "ciências da vida" das "ciências sociais":

A “segunda onda” da política feminista em torno dos “determinismos biológicos” versus “construcionismo social” e das bio-políticas das diferenças de sexo/gênero ocorrem no interior de campos discursivos pré-estruturados pelo paradigma de identidade de gênero, cristalizado nos anos cinquenta e sessenta. O paradigma da identidade de gênero era uma versão funcionalista e essencializante da percepção de Simone de Beauvoir nos anos quarenta, de que não se nasce mulher. (HARAWAY, 2004, p. 216)

Contudo "o conceito de gênero está tão intimamente ligado à distinção ocidental entre natureza e sociedade ou natureza e história, via a distinção entre sexo e gênero". (Haraway, 2004, p. 212), que acaba criando problemas. Para Haraway, ao procurar compreender os sistemas de opressão de mulheres em diversas partes do mundo, as teorias de gênero se apoiam na certeza da oposição de sexo e gênero, ancorada por sua vez em outros pares de oposição tradicionais: natureza e cultura,

corpo e mente, exterior e interior, corpo e mundo.

Lembremos que no início deste trabalho, ao apresentar as concepções tradicionais sobre corpo, procurei mostrar os alicerces do pensamento ocidental sobre corporalidade que estão intimamente ligados a esses pares de oposição tradicionais. São eles mesmos que permitem, portanto, a certeza de uma divisão entre corpo e mente e, consequentemente, entre sexo e gênero.

Para Haraway (2004), essa é uma característica das teorias ocidentais, que para resolver problemas, como o determinismo biológico citado anteriormente, reformularam certas ideias sobre natureza/cultura nas ciências, mas sem questionar a oposição em si, apenas os seus termos. "Este discurso estrutura o mundo como objeto do conhecimento em termos da apropriação, pela cultura, dos recursos da natureza" (HARAWAY, 2004, p. 217), e, ao mesmo tempo, estende essa compreensão para outras formas de culturas diferentes da ocidental.

Strathern (2006) também aponta essa problemática da utilização dos conceitos de gênero e sexo como universais, demonstrando a reificação do par natureza/cultura, com ênfase desmedida na maior importância da cultura:

Homens e mulheres proporcionam exemplos primordiais das questões em discussão. A biologia, que os faz irredutivelmente diferentes, é considerada como determinante e, ao mesmo tempo, como superada pelas infinitas variedades de experiência cultural que adaptam, aperfeiçoam e modificam os dados da natureza. O que é visto como mais suscetível de aperfeiçoamento é, por certo, a cultura ou a própria sociedade - isto é, não propriamente os corpos de homens e mulheres, mas os arranjos convencionais das relações entre eles. (STRATHERN, 2006, p. 64)

Podemos questionar aqui a falta de historicização e relativização cultural das categorias, então "passivas" de sexo ou natureza, ou seja, enquanto a cultura (e o gênero) foram transformados em conceitos principais, correntemente relativizados e demonstrados como construções históricas, seus conceitos opostos são afastados quase que totalmente dos debates das ciências sociais. E isso em grande parte se dá justamente em função dos sistemas analíticos binários:



Cresce a evidência da necessidade de uma teoria da “diferença” cuja geometria, paradigmas e lógica escapem aos binarismos, à dialética, aos modelos natureza/cultura de todo tipo. Do contrário, três serão sempre reduzidos a dois que logo se tornam um solitário um na vanguarda. E ninguém aprende a contar até quatro. Essas coisas têm importância política. (HARAWAY, 2004, p. 206-207)

O que a autora quis evidenciar é que inevitavelmente em um par de oposição, sempre haverá uma relação assimétrica de importância e, neste caso, para a natureza ainda resta o determinismo. É nesse mesmo sentido, mas por caminhos diversos, que Ingold (2010) critica a ideia neodarwiniana de pré-especificação do corpo humano em informação codificada no genoma, transmitida a cada geração.

O corpo humano, assim concebido, seria um mecanismo dotado de capacidades inumeráveis (locomotoção bípede, manipulação de ferramentas, linguagem) a ser complementado por competências transmitidas culturalmente sob a forma de representações (tocar piano, manusear uma motosserra; aprender a falar alemão, japonês ou yanomami). (GEERTZ, 1989)

As especificações da forma orgânica, como o sexo, seriam transmitidas codificadas em genes, realizando-se independente dos processos de desenvolvimento do organismo no campo total de relacionamentos em que a vida dele desabrocha. De maneira análoga e complementar, o conhecimento cultural seria transmitido, codificado em meios simbólicos, independente de sua aplicação prática em tarefas e contextos específicos. Tal concepção baseia-se e reforça as concepções binárias de natureza e cultura, bem como de corpo e mente.

Judith Butler (1986) também ao questionar as definições de sexo e gênero, traça um caminho em sua teoria com o objetivo de criticar o entendimento do corpo a partir desse par fundamental. Apesar de também recorrer muitas vezes ao dualismo, a autora consegue perceber e apontar o problema. Segundo ela:

When the body is conceived as a cultural locus of gender meanings, it becomes unclear what aspects of this body are natural or free of cultural imprint. Indeed, how are we to find the body which pre-exists its cultural interpretation? If gender is the corporealization of choice, and the acculturation

of the corporeal, then what is left of nature, and what has become of sex? (BUTLER, 1986, p. 505)<sup>14</sup>

Algumas correntes feministas já apresentaram de forma contundente críticas ao intuito universalizante do sistema sexo/gênero, como por exemplo, movimentos de mulheres negras que evidenciavam o colonialismo e etnocentrismo da ideia de gênero, que de certa forma subordinava e absorvia para si todos os "outros" seres subjetivos do feminismo. Apontando que, ao separar e definir os gêneros em masculino e feminino, isto falava mais de certos contextos específicos ocidentais, desta forma esquecendo muitas vezes especificidades e diferenças apagadas por este binarismo. (HARAWAY, 2004)

Isto significa que existem desconstruções feministas fundamentais do "sujeito" que negam a antiga coerência dominadora, característica do conceito de gênero tradicional, dividido entre masculino e feminino. Elas levam em conta "subjetividades sociais emergentes, diferenciadas, auto-representadas, contraditórias, com suas exigências de ação, conhecimento e crença" (HARAWAY, 2004, p. 244-245). Por exemplo, a teoria ciborgue apresentada anteriormente e a experiência transgênero, que também trouxe para estas discussões desafios para os estudos de gênero, onde os binarismos não são suficientes e a importância reside mais no que é transição e transformação (MALUF, 2002).

O receio dos determinismos biológicos, principalmente no que tange às relações de gênero, colocou o "sexo", assim como o "corpo", como objetos do conhecimento biológico que não podem interferir nos estudos sociais. Para esses estudos "restaram" os âmbitos das representações, do mental, do social, do cultural. Sem querer, reafirmando a divisão natureza e cultura e ditando regras do que pode ser estudado por quem e como.

Por exemplo, "sexo" como objeto do conhecimento biológico comumente aparece sob a capa do determinismo biológico, ameaçando o

---

<sup>14</sup> Tradução livre: "Quando o corpo é concebido como um *locus* cultural de significados de gênero, tornam-se incertos quais aspectos do corpo são naturais ou livres de impressões culturais. Ao mesmo tempo, como vamos encontrar o corpo que pré-existe a sua interpretação cultural? Se gênero é a corporalização da escolha, e a aculturação do corporal, então o que sobra para a natureza, e o que acontece com o sexo?"

frágil espaço do construcionismo social e da teoria crítica, com as possibilidades que os acompanham de intervenção ativa e transformadora, postas em prática por conceitos feministas de gênero como diferença localizada socialmente, historicamente e semioticamente. No entanto, perder as descrições biológicas autorizadas a respeito de sexo, que criaram tensões produtivas com seu par binário, gênero, parece implicar em perder muito; parece implicar em perder não apenas o poder analítico no interior de uma tradição ocidental específica, mas o próprio corpo como algo que não seja uma página em branco para inscrições sociais, inclusive aquelas do discurso biológico. (HARAWAY, 1995, p. 35)

Neste trecho, Haraway (1995) demonstra como o sistema analítico binário de natureza e cultura implica perder muito analiticamente. Quando colocamos no domínio de outras ciências o "sexo", inclusive as nomeando como "ciências naturais", perdemos importantes ferramentas para compreender as nossas relações no mundo. Perdemos, também, o "corpo" para além de algo anterior, natural e determinado.

As injunções sociais mais sérias se dirigem ao corpo e não ao intelecto, o primeiro tratado como um "*rascunho*". O essencial da aprendizagem da masculinidade e da feminilidade tende a inscrever a diferença entre os sexos nos corpos (sobretudo por meio do vestuário), sob a forma de maneiras de andar, de falar, de se comportar, de dirigir o olhar, de sentar-se etc. E os ritos de instituição constituem apenas o limite de todas as ações explícitas pelas quais os grupos trabalham para inculcar os limites sociais, ou, o que dá no mesmo, as classificações sociais (por exemplo, a divisão masculino/feminino), a naturalizá-las sob a forma de divisões nos corpos, as *hexis* corporais, as disposições, das quais se sabe serem tão duráveis como as inscrições indeléveis da tatuagem, e os princípios coletivos de visão e de divisão. (BOURDIEU, 2007, p. 172-173)

Portanto, voltemos ao corpo, de forma a localizá-lo no mundo e

percebê-lo como emergente das práticas e técnicas, constantemente em transformação, desenvolvimento e aprendizado. Muitos autores já demonstravam a importância do corpo como local para dirimir as dualidades fundamentais. Na Antropologia, as etnografias indígenas foram utilizadas para refletir o corpo a partir de outras sociedades, refletindo concomitante com a oposição natureza e cultura: "O ponto a ser enfatizado é que o corpo é o *locus* privilegiado pelas sociedades tribais da América do Sul, como a arena ou o ponto de convergência desta oposição." (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 13)

Como vimos até o momento, os estudos sobre corporeidade são campos férteis para compreender a humanidade no mundo de ambientes e relações. Inclusive, as relações de gênero também encontram no corpo uma saída para exercitar respostas a diversos questionamentos. Latour (2008) demonstra que os estudos sobre o corpo ganharam muito com o encontro com o feminismo e estudos de gênero. Acredito, plenamente, que o contrário também é verdadeiro.

## O corpo em transformação

A ideia de “desenvolvimento de habilidades” por meio de “educação da atenção”, proposta por Ingold (2010), apresenta-se como alternativa à ideia de aprendizado como transmissão de informação – esta última ancorada na dicotomia “capacidades inatas” (de cognição e ação, transmitidas por informação codificada nos genes) e “competências adquiridas” (transmissão de informação culturalmente variável de uma geração à outra, pautadas e ensinadas culturalmente). Com base em perspectivas críticas e alternativas, como aquelas da biologia dos sistemas de desenvolvimento e da psicologia ecológica, o autor atenta que tais habilidades não são nem internamente pré-especificadas (por uma natureza humana inscrita em nosso genoma) nem externamente impostas (pelo ambiente sociocultural), mas surgem dentro de processos de desenvolvimento, no interior do campo total de relacionamentos no qual a vida de uma pessoa desabrocha.

Comparing walking and cycling, as modes of locomotion, and speech and writing, as modes of communication, I show that these capacities cannot be opposed as, respectively, biologically innate and culturally acquired. They are, in every case, embodied skills, incorporated into the human organism through a process of development.<sup>15</sup> (INGOLD, 2000, p. 306)

Portanto, ao falar sobre habilidades incorporadas e desenvolvidas, o autor procura criticar a tradicional divisão entre o que é inato e adquirido para o ser humano, utilizando-se do conceito de “educação da atenção”. Expressão cunhado por Gibson (1979), a “educação da atenção” significa uma forma de evidenciar o conhecimento como habilidades desenvolvidas. Ambos os autores atentam que toda forma de aprendizado humano requer o envolvimento prático do iniciante com o seu ambiente, pois requer a sensibilização, ou sintonização, do sistema perceptual do praticante com certos aspectos do ambiente (mais do que a mera recepção de conteúdo informacional). Dessa forma, o aprendizado

---

<sup>15</sup> Tradução livre: andar e pedalar, como formas de locomoção, e falar e escrever, como modos de comunicação, eu demonstro que estas capacidades não podem ser contrapostas como, respectivamente, biologicamente inatas e culturalmente adquiridas. Elas são, em todo caso, habilidades incorporadas no organismo humano através de um processo de desenvolvimento.

se daria através do corpo, de um corpo situado desenvolvendo habilidades.

Para Ingold (2010, p. 7) "o ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática", portanto, as variações culturais de comportamento seriam, na verdade, variações de habilidades. Estas não são nem inatas e nem adquiridas, como vimos anteriormente, mas sim desenvolvidas e incorporadas através de prática em um ambiente específico. Lembrando que este desenvolvimento se dá a partir e pelo corpo situado, através do engajamento humano no ambiente, nomeado por Gibson como "educação da atenção" e também por Latour (2008) como a "aprendizagem de ser afetado".

Já era evidenciado por Mauss como as habilidades são aprendidas lentamente, demonstrando que inclusive certas técnicas não seriam apenas questões de força, mas sim um conjunto de movimentos habilidosos executados por parte de alguém que os treinou e desenvolveu, ou seja, movimentos que fazem parte de uma técnica. A educação para Mauss era eixo central nas discussões de corpo e técnica, uma diferença de técnica poderia se resumir, portanto, em diferença de método e educação. (MAUSS, 2013)

Este ponto seria importante para entender o corpo como processo na técnica, evitando a ideia do corpo anterior, natural, biológico. Segundo Mauss (2013, p. 421), "a educação fundamental das técnicas que vimos consiste em fazer adaptar o corpo a seu uso (...) um mecanismo de retardamento, de inibição de movimentos desordenados; esse retardamento permite, a seguir, uma resposta coordenada de movimentos coordenados". A educação corpórea e técnica, portanto, pode ser uma via interessante para compreender a corporalidade sem os dualismos tradicionais, pois é através dela que observamos o corpo sempre em processo, transição e transformação.

E esta educação é muito importante se considerada de geração para geração, para podermos compreender como certas técnicas, corporalidades, etc. permanecem e se transformam. Esta também era a preocupação de Mauss (2003, p. 405):

O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que

é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros.

A partir do aprendizado e do desenvolvimento de habilidades, essas teorias procuram criticar as capacidades inatas e adquiridas, ao mesmo tempo que criticam a ideia de um corpo anterior a prática. Em nível mais amplo, essas críticas se estendem ao par natureza e cultura, já que o inato e o adquirido não deixam de ser subprodutos dessa oposição fundamental. Da mesma forma, sexo e gênero também se enquadram na reificação desta divisão.

Portanto, é possível que a crítica de Ingold (2010) à ideia de transmissão de informação natural (genética) e cultural (proposições) e a concepção de habilidades (e, portanto, de corpos) como imanentes ao campo de relações onde os seres humanos são submetidos aos processos orgânicos de crescimento e maturação (ontogenia) ajudem a pensar e, de alguma forma, criticar as relações entre gênero, sexo, corpos masculino e feminino e suas habilidades técnicas.

Assim, o desenvolvimento de habilidades e a realocação do corpo em um contexto de prática, engajamento e aprendizado nos ajuda a pensar as relações entre corpos de homens e mulheres por outros caminhos que não os essencializem e os coloquem como pré-formados. Dessa forma, para os estudos de gênero, "o corpo, eixo das relações sociais, passa a ocupar um lugar destacado no pensamento social, relocalizando o sujeito e assinalando a diferença e as experiências materiais como peças-chave para a reformulação da teoria e da política feminista." (MARTINS, 2015, p. 242)

Este esforço em pensar um corpo em constante aprendizado e desenvolvimento, ou seja, em constante transformação, vem do intuito de restituir aos debates de gênero dentro das ciências sociais diversos conceitos e debates, que muitas vezes foram afastados, como mostrado anteriormente. Segundo Haraway (2004, p. 246):

A recusa em tornar-se ou permanecer homem ou mulher marcado/a pelo gênero é, então, uma insistência eminentemente política em sair do pesadelo da muito-real narrativa imaginária de sexo e raça. Finalmente, e ironicamente, o poder político e explicativo da categoria "social" de gênero depende da historicização das categorias de sexo, carne, corpo, biologia, raça e natureza, de tal maneira que as oposições binárias, universalizantes, que geraram o conceito de

sistema de sexo/gênero num momento e num lugar particular na teoria feminista sejam implodidas em teorias da corporificação articuladas, diferenciadas, responsáveis, localizadas e com conseqüências, nas quais a natureza não mais seja imaginada e representada como recurso para a cultura ou o sexo para o gênero.

São essas teorias da corporificação articuladas, diferenciadas, responsáveis e localizadas, as quais propõem compreender os corpos não como finalidades prontas, criadas e fixadas por uma cultura, mas sim em processos de transformações e desenvolvimentos, por exemplo, as mulheres apresentadas no prólogo deste trabalho que estão em um contexto de engajamento onde seus corpos e habilidades serão transformados. É justamente neste momento que conseguimos analisá-los, não previamente como um corpo pronto e anterior.

A responsabilidade feminista requer um conhecimento afinado à ressonância, não a dicotomias. Gênero é um campo de diferença estruturada e estruturante, no qual as tonalidades de localização extrema, do corpo intimamente pessoal e individualizado, vibram no mesmo campo com as emissões globais de alta tensão. A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou outro, mas sim de nódulos em campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material - semiótico. Corporificação é prótese significante; a objetividade não pode ter a ver com a visão fixa quando o tema de que trata é a história do mundo. (HARAWAY, 1995, p. 29-30)

Finalizo, portanto, argumentando como Haraway (1995) a favor de políticas e epistemologias de localização dos corpos, onde a parcialidade e contextualização é mais importante que a universalidade de conceitos: "São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo." (HARAWAY, 1995, p. 30)



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como havia apresentado na introdução deste trabalho, o relato etnográfico que compõe o seu prólogo serviu tanto de ilustração para a parte teórica que se seguiu, quanto de inspiração para esta. Ou seja, foi apenas a partir da experiência em campo que certas reflexões fizeram-se possíveis. Podemos considerar que a principal delas foi perceber, no Curso Técnico em Mecânica do IFSC, que a diferença entre homens e mulheres parece residir mais nas formas de discurso, fala e tratamento, por parte dos professores e colegas, do que nas capacidades de aprendizado através dos corpos dos e das estudantes.

Em diversos momentos apareceram situações em campo onde professores e colegas tratavam as mulheres de forma diferente, a partir de piadas sobre a condição feminina e de um sentimento implícito e explícito de maior cobrança dos professores para com as alunas. Por outro lado, em nenhum momento presenciei dúvidas quanto à capacidade das mulheres de aprenderem e desenvolverem suas habilidades como seus colegas homens. A partir de uma breve observação, sem muitos dados conclusivos, não parecia haver nada em seus corpos que representasse barreiras para isto e diversas dificuldades e situações de erro e repetição eram também comuns aos homens que estavam naquele contexto de desenvolvimento.

Cada corpo que se encontrava naquela situação de ensino técnico possuía, a partir dele, uma forma específica de se apresentar e se desenvolver nas atividades. Tanto é que as diferenças mais significativas apareciam quando alguma pessoa já possuía familiaridade anterior a alguma atividade executada no momento do curso, não importando se essa pessoa era um homem ou uma mulher. O engajamento, por isso, também é importante. As mulheres que acompanhei estavam lá por interesse de seguir em profissões que aquela técnica se faz necessária.

Ao iniciar os debates sobre o corpo, procurei apresentar as concepções tradicionais no ocidente que consolidaram a base da nossa compreensão sobre corporalidade. Como apresentou Kim (2013), o pensamento "moderno" se caracteriza pela ideia do corpo separado da mente, a distinção entre *res cogitans* e *res extensa* da qual fala Descartes. Esta concepção tende a separar o corpo, dado, mero suporte e extensão da pessoa, demonstrando relação direta com o par natureza e cultura, do qual derivam tantos outros centrais ao pensamento social contemporâneo: indivíduo e sociedade, subjetivo e objetivo, entre outros.

Esta divisão de corpo e mente e de corpo e mundo, tanto criticada por Le Breton (2011), cria a ideia corrente de que existem capacidades do ser humano que são inatas, referentes ao seu corpo biológico, e capacidades adquiridas, que de alguma forma seriam inscrições sociais e culturais neste corpo "natural". Percebemos que as capacidades pautadas pelo gênero residem nesta separação, capacidades inatas são definidas para homens e mulheres, conforme o seu "sexo biológico".

Essas oposições tanto naturalizam a divisão dos corpos entre masculinos e femininos, suas capacidades corporais e físicas, como torna as questões de gênero matéria apenas do âmbito das representações mentais. Por isso, são bastante pertinentes pesquisas que procuram caminhos desafiadores de compreensões essencialistas dos assuntos apresentados.

Le Breton, apesar de apresentar uma crítica bastante pertinente sobre a divisão corpo/mente e corpo/mundo como reafirmadoras da oposição natureza e cultura, propõe uma saída ainda mais naturalizadora do corpo, quando o infla como conceito e o essencializa como possível de uma só maneira. Ao apontar a teoria ciborgue, que apresentamos em um dos capítulos, o autor critica Haraway (2009) por dissolver o corpo em suas ideias. Porém, como vimos, para as questões de gênero e corpos dissidentes<sup>16</sup>, a teoria ciborgue é muito importante para se compreender os corpos como produtos de transformações constantes, não como algo prévio, pronto e natural. Inclusive para compreender como emergente de transformações corpos de homens e mulheres nos mais variados contextos.

Observo que Mauss (2003), ao falar de técnica, já apresentava críticas a concepção de corpo dado, anterior e pré-construído. Para ele, o corpo não existiria antes da técnica, mas sim, fazendo-se e transformando-se a partir e durante ela. Dessa maneira, o desenvolvimento e aprendizado técnico possuem muita importância na compreensão dos corpos. Segundo Ingold (2010), "nosso conhecimento consiste, em primeiro lugar, em habilidades, e que todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática". Nem inatas, nem adquiridas, as habilidades são, portanto, desenvolvidas e incorporadas através de práticas em um ambiente.

Além disso, uma hipótese a ser desenvolvida em pesquisas futuras pode ir no sentido da crítica de Ingold (2010) à ideia de transmissão de informação natural (genética) e cultural (proposições). Sua concepção, portanto, é a de habilidades (e, portanto, de corpos)

---

<sup>16</sup> Como demonstrou Kim (2013) no seu trabalho sobre corpos com próteses.

como imanentes ao campo de relações onde os seres humanos são submetidos a processos orgânicos de crescimento e maturação (ontogenia). Isso ajudaria a pensar - e, de alguma forma, criticar - as relações entre gênero, sexo, corpos masculino e feminino e suas habilidades técnicas.

Aproximando do debate feminista, Simone de Beauvoir (2009) foi uma autora que em muitos momentos procurou desnaturalizar características que normalmente eram consideradas inerentes às mulheres. Ao afirmar que não se nasce mulher, mas sim, torna-se, Beauvoir aponta como a opressão sofrida pelas mulheres reside em fatos naturalizados na nossa sociedade, capacidades (e falta de capacidades) determinadas socialmente em função do sexo biológico. A partir de então, as teóricas feministas trabalham incessantemente para combater qualquer determinismo biológico marcado pelas relações entre os sexos.

O gênero, portanto, nasce como teoria para afirmar algo do comportamento de homens e mulheres que não faz parte de nenhuma determinação natural, mas de origem exclusivamente do social, como afirmam autoras como Joan Scott (1990) e Judith Butler (2009). Porém, como vimos com Haraway (2004), apesar da grande capacidade da utilização do conceito de gênero para criticar os determinismos biológicos, ele também acaba por reafirmar a oposição natureza e cultura quando coloca sexo e gênero como opostos.

Esses dualismos fazem com que as teorias de gênero percam ferramentas para compreender as relações de poder entre homens e mulheres, por exemplo, quando pensei em pesquisar neste trabalho corpos femininos e masculinos como se fossem prévios ao ensino técnico. Além disso, também inflam o conceito de gênero, que se tornou o principal interesse dos estudos sociais, enquanto o sexo, em oposição, foi deixado como objeto para outras áreas de pesquisa, como a biologia.

Strathern (2006), ao criticar o conceito de "sociedade" como "obsoleto", de certa forma inflado e sempre prévio à experiência dentro dos estudos sociais, afirma que o feminismo é um campo que permite críticas a esse conceito "obsoleto":

A maneira como o saber feminista organiza o conhecimento desafia o modo pelo qual o faz grande parte da ciência social, inclusive a antropologia. Inevitavelmente, entre outras coisas, ele deixa de lado o conceito de "sociedade" - não há, no pensamento feminista, tal entidade transcendental que não seja um artefato ideológico

de uma categoria de pessoas que é muito menor do que a sociedade em cujo nome pretende falar. (p. 55)

Proponho aqui a reflexão de que talvez o conceito de gênero também esteja obsoleto. No mesmo sentido de que Strathern fala sobre a utilização da "sociedade" como oposição ao indivíduo, inflando um conceito, acredito que também inflamamos o conceito de gênero, o colocando como oposto do sexo. Cultura *versus* natureza.

Para Haraway (2004), surge a necessidade de uma teoria da "diferença", que escape dos binarismos. Tanto a teoria ciborgue, como outras teorias do corpo que os situem em um contexto de prática e desenvolvimento de habilidades, – penso nas ideias de "educação da atenção" de Gibson (1979), como utilizada por Ingold (2010); e de "ser afetado" de Latour (2008) –, demonstram que os binarismos não são suficientes, já que a importância da compreensão dos corpos reside mais no que é transição e transformação.

Dessa forma, o desenvolvimento de habilidades e o corpo percebido em um contexto de prática, engajamento e aprendizado, bem como compreendido como corpo sempre em processo, nos ajuda a pensar nas relações de gênero por outros caminhos que não os essencializem e os coloquem como pré-formados, pautados pela divisão básica das características inatas e culturais.

Por fim, termino com a reflexão sobre a corporalidade compreendida por certos povos indígenas, que talvez possam nos ajudar a entender o corpo por caminhos diferentes dos usuais e, a partir disso, também refletir sobre as questões de gênero, procurando determinar previamente cada vez menos nossas concepções sobre os assuntos.

A concepção de corpo nas sociedades indígenas corresponde e está ligada à sua concepção de Pessoa, que não é a mesma das sociedades ocidentais urbanas. Ao contrário da concepção moderna hegemônica da Pessoa, centrada na noção de Indivíduo, no pensamento das sociedades indígenas a Pessoa não aparece como um ser substantivo, dado ou acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação — e aberto para experimentar diferentes possibilidades de metamorfose. Da mesma maneira, também o corpo ameríndio não é uma substância fixa dada pela "natureza": o corpo não

é um dado, mas é performado" , praticado. É um conjunto de atitudes, de afecções, de modos de ser, de habitus". Ou seja, comparativamente, nas sociedades indígenas, os corpos são outros — e são eles também a diferença, em relação às concepções hegemônicas nas culturas e sociedades ocidentais urbanas moderno-contemporâneas. Falo em concepções hegemônicas, porque talvez no interior dessas culturas e sociedades também seja possível encontrar a diferença. (MALUF, 2001, p. 93)



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo. v 1.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **O camponês e seu corpo.** Revista de Sociologia Políta, Curitiba, 26, p. 83-92, jun. 2006.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo".** In: O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade. Org: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

\_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. **Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, and Foucault.** In: Praxis International. p 505 - 516, January, 1986.

CARBY, Hazel. **Reconstructing Womanhood: the Emergence of the Afro-American Woman Novelist.** New York, Oxford University Press, 1987

CITRO, Silvia. **La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo: Indicios para una genealogía (in)disciplinar.** In: Cuerpos Plurales: Antropología de y desde los cuerpos. Org: Silvia Citro. Buenos Aires: Biblos, 2010.

COSTA, Cláudia de Lima. **O sujeito no feminismo: revisitando os debates.** Cadernos pagu (19) 2002. p. 59-90.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DE LAURETIS, Teresa. **Echnologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction.** Bloomington: Indiana University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. **Feminist studies/ critical studies: issues,**

**terms, and contexts.** In: Feminist Studies/critical studies. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GERBER, Rose Mary. **Mulheres e o Mar: Pescadoras embarcadas no litoral de Santa Catarina, sul do Brasil.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

GEERTZ, Clifford – 1973[1989]. **Capítulo 2. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem.** In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar. pg. 45-66

GIBSON, J. J. **The ecological approach to visual perception.** Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GROSSI, Miriam Pilar. **Identidade de gênero e sexualidade.** 1999. Disponível em: [http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935\\_identidade\\_genero\\_revisado.pdf](http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935_identidade_genero_revisado.pdf). Acesso em: 28/12/2016.

GROSZ, Elizabeth. **Corpos-cidades.** In: *Gênero, Cultura Visual e Performance: Antologia crítica*. Org: Ana Gabriela Macedo e Francesca Rayner. Edições Húmus: Ribeirão, 2011.

HARAWAY, Donna J. **"Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra.** Cadernos pagu (22), 2004, p. 201-246.

\_\_\_\_\_. **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.** In: *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Org: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos pagu (5), 1995, p. 07-41.

HERTZ, Robert. **A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa.** In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.



INGOLD, Tim. **Da transmissão de representação à educação da atenção**. Educação, Porto Alegre, v. 33, n.1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

\_\_\_\_\_. **Estar Vivo**. São Paulo: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Making**. New York: Routledge, 2013.

\_\_\_\_\_. **The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. New York: Routledge, 2000.

KIM, Joon Ho. **O estigma da deficiência física e o paradigma da reconstrução biocibernética do corpo**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi: 10.11606/T.8.2013.tde-10022014-111556. Acesso em: 2016-11-08.

LATOUR, Bruno. **Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência**. In: Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência. Org: João Arristado Nunes e Ricardo Roque. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade**. Campinas: Papirus, 2013.

\_\_\_\_\_. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. <sup>[1]</sup><sub>SEP</sub>

LIMA, Tânia Stolze. **O que é um corpo?** In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.

MacCORMACK, Carol P. **Nature, culture and gender: a critique**. In: **Nature, Culture and Gender**. Org: Carol MacCormack e Marilyn Strathern. New York: Cambridge University Press, 1980.

MALUF, Sônia Weidner. **Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas**. Esboços, Florianópolis, v. 9, n. 9, p. 87-101, 2001.

\_\_\_\_\_. **Corporalidade e desejo: tudo sobre minha mãe e o gênero na margem.** Estudos Feministas. Florianópolis, 10 (1), 2002.

MATOS, Maria Izilda. **História das Mulheres e Gênero: usos e perspectivas.** Caderno Espaço Feminino, v.3, n. 1/2, 1997.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do Corpo.** In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARTINS, Ana Paula Antunes. **O Sujeito "nas ondas" do Feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade.** Revista Café com Sociologia, v. 4, n. 1, p. 231- 245, 2015.

MEAD, Margareth. **Sexo e Temperamento.** São Paulo: Perspectiva, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOUFFE, Chantal. **Feminismo, cidadania e política democrática radical.** Debate Feminista (edição especial “Cidadania e feminismo”), 1999.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Feminismo, história e poder.** Revista Sociologia e Política. Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15 -23, jun. 2010.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** In: **Revista Educação e Realidade.** Porto Alegre: UFRGS, 1990.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.** Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 2-19.

STRATHERN, Marilyn. **No nature, no culture: the Hagen case.** In: Nature, Culture and Gender. Org: Carol MacCormack e Marilyn Strathern. New York: Cambridge University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Gênero da Dadiva.** Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.<sup>[1]  
SEP]</sup>

WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. **Esclarecer o Habitus.** EDUCAÇÃO & LINGUAGEM. ANO 10. No 16. p. 63-71. JUL.-DEZ. 2007.